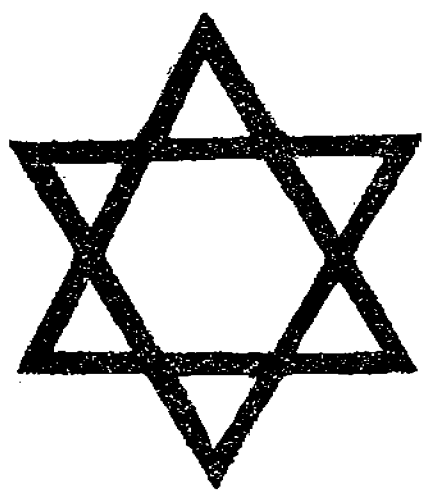
DER STERN DER ERLÖSUNG

VON FRANZ ROSENZWEIG

1921

J. KAUFFMANN VERLAG
FRANKFURT A. MAIN



DER STERN DER ERLÖSUNG

VON

FRANZ ROSENZWEIG

רכב על רבר אמת

IM JAHRE DER SCHÖPFUNG 5681

J. KAUFFMANN VERLAG, FRANKFURT A. M. 1921

296
R816

Copyright 1921 by J. Kauffmann Verlag, Frankfurt a. M.
Alle Rechte vorbehalten

Gedruckt bei M. Lehrberger & Co. in Frankfurt a. M.

INHALT

ERSTER TEIL

DIE ELEMENTE ODER DIE IMMERWÄHRENDE VORWELT

EINLEITUNG:
Über die Möglichkeit, das All zu erkennen 7

ERSTES BUCH:
Gott und sein Sein oder Metaphysik 32

ZWEITES BUCH:
Die Welt und ihr Sinn oder Metalogik 54

DRITTES BUCH:
Der Mensch und sein Selbst oder Metaethik 80

ÜBERGANG 107

ZWEITER TEIL

DIE BAHN ODER DIE ALLZEITERNEUERTE WELT

EINLEITUNG:
Über die Möglichkeit, das Wunder zu erleben 119

ERSTES BUCH:
Schöpfung oder der immerwährende Grund der Dinge .. 143

ZWEITES BUCH:
Offenbarung oder die allzeiterneuerte Geburt der Seele 199

DRITTES BUCH:
Erlösung oder die ewige Zukunft des Reichs 262

SCHWELLE 322

DRITTER TEIL

DIE GESTALT ODER DIE EWIGE ÜBERWELT

EINLEITUNG:
Über die Möglichkeit, das Reich zu erbeten 335

ERSTES BUCH:
Das Feuer oder das ewige Leben 375

ZWEITES BUCH:
Die Strahlen oder der ewige Weg 422

DRITTES BUCH:
Der Stern oder die ewige Wahrheit 477

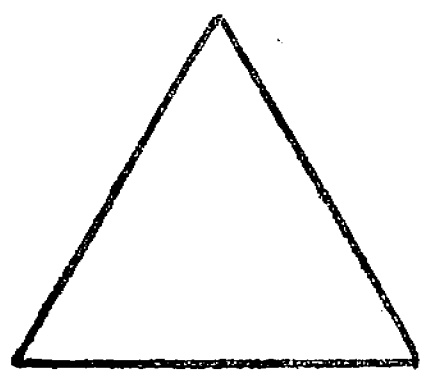
TOR 524

ERSTER TEIL

DIE ELEMENTE

ODER

DIE IMMERWÄHRENDE VORWELT



EINLEITUNG

ÜBER DIE MÖGLICHKEIT DAS ALL ZU ERKENNEN

in philosophos!

VOM TODE, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des All an. Die Angst des Irdischen abzuwerfen, dem Tod seinen Giftstachel, dem Hades seinen Pesthauch zu nehmen, des vermißt sich die Philosophie. Alles Sterbliche lebt in dieser Angst des Todes, jede neue Geburt mehrt die Angst um einen neuen Grund, denn sie mehrt das Sterbliche. Ohne Aufhören gebiert Neues der Schoß der unermüdlichen Erde, und ein jedes ist dem Tode verfallen, jedes wartet mit Furcht und Zittern auf den Tag seiner Fahrt ins Dunkel. Aber die Philosophie leugnet diese Ängste der Erde. Sie reißt über das Grab, das sich dem Fuß vor jedem Schritt auftut. Sie läßt den Leib dem Abgrund verfallen sein, aber die freie Seele flattert darüber hinweg. Daß die Angst des Todes von solcher Scheidung in Leib und Seele nichts weiß, daß sie Ich Ich Ich brüllt und von Ableitung der Angst auf einen bloßen »Leib« nichts hören will — was schert das die Philosophie. Mag der Mensch sich wie ein Wurm in die Falten der nackten Erde verkriechen vor den herzischenden Geschossen des blind unerbittlichen Tods, mag er es da gewaltsam unausweichlich verspüren, was er sonst nie verspürt: daß sein Ich nur ein Es wäre, wenn es stürbe, und mag er deshalb mit jedem Schrei, der noch in seiner Kehle ist, sein Ich ausschreien gegen den Unerbittlichen, von dem ihm solch unausdenkbare Vernichtung droht — die Philosophie lächelt zu all dieser Not ihr leeres Lächeln und weist mit ausgestrecktem Zeigefinger das Geschöpf, dem die Glieder in Angst um sein Diesseits schlottern, auf ein Jenseits hin, von dem es gar nichts wissen will. Denn der Mensch will ja gar nicht irgend welchen Fesseln entfliehen; er will bleiben, er will — leben. Die Philosophie,

die ihm den Tod als ihren besonderen Schützling und als die großartige Gelegenheit anpreist, der Enge des Lebens zu entrinnen, scheint ihm nur zu höhnen. Der Mensch fühlt eben gar zu gut, daß er zwar zum Tode, aber nicht zum Selbstmord verurteilt ist. Und nur den Selbstmord vermöchte jene philosophische Empfehlung wahrhaft zu empfehlen, nicht den verhängten Tod Aller. Der Selbstmord ist nicht der natürliche Tod, sondern der widernatürliche schlechtweg. Die grauenhafte Fähigkeit zum Selbstmord unterscheidet den Menschen von allen Wesen, die wir kennen und die wir nicht kennen. Sie bezeichnet geradezu diesen Heraustritt aus allem Natürlichen. Es ist wohl nötig, daß der Mensch einmal in seinem Leben heraustrete; er muß einmal die kostbare Phiole voll Andacht herunterholen; er muß sich einmal in seiner furchtbaren Armut, Einsamkeit und Losgerissenheit von aller Welt gefühlt haben und eine Nacht lang Aug in Auge mit dem Nichts gestanden sein. Aber die Erde verlangt ihn wieder. Er darf den braunen Saft in jener Nacht nicht austrinken. Ihm ist ein anderer Ausweg aus dem Engpaß des Nichts bestimmt, als dieser Sturz in das Gähnen des Abgrunds. Der Mensch soll die Angst des Irdischen nicht von sich werfen; er soll in der Furcht des Todes — bleiben.

Er soll bleiben. Er soll also nichts andres, als was er schon will: bleiben. Die Angst des Irdischen soll von ihm genommen werden nur mit dem Irdischen selbst. Aber solang er auf der Erde lebt, soll er auch in der Angst des Irdischen bleiben. Und die Philosophie betrügt ihn um dieses Soll, indem sie den blauen Dunst ihres Allgedankens um das Irdische webt. Denn freilich: ein All würde nicht sterben und im All stürbe nichts. Sterben kann nur das Einzelne, und alles Sterbliche ist einsam. Dies, daß die Philosophie das Einzelne aus der Welt schaffen muß, diese Ab-schaffung des Etwas ist auch der Grund, weshalb sie idealistisch sein muß. Denn der »Idealismus« mit seiner Verleugnung alles dessen, was das Einzelne vom All scheidet, ist das Handwerkszeug, mit dem sich die Philosophie den widerspenstigen Stoff so lange bearbeitet, bis

er der Umnebelung mit dem Ein- und Allbegriff keinen Widerstand mehr entgegensetzt. Einmal in diesen Nebel alles eingesponnen, wäre freilich der Tod verschlungen, wenn auch nicht in den ewigen Sieg, so doch in die eine und allgemeine Nacht des Nichts. Und es ist der letzte Schluß dieser Weisheit: der Tod sei -- Nichts. Aber in Wahrheit ist das kein letzter Schluß, sondern ein erster Anfang, und der Tod ist wahrhaftig nicht, was er scheint, nicht Nichts, sondern ein unerbittliches, nicht wegzuschaffendes Etwas. Auch aus dem Nebel, mit dem ihn die Philosophie umhüllt, tönt ungebrochen sein harter Ruf; in die Nacht des Nichts mochte sie ihn wohl verschlingen, aber seinen Giftstachel konnte sie ihm nicht ausbrechen, und die Angst des vor dem Stich dieses Stachels zitternden Menschen straft allezeit die mitleidige Lüge der Philosophie grausam Lügen.

Indem aber die Philosophie die dunkle Voraussetzung alles Lebens leugnet, indem sie nämlich den Tod nicht für Etwas gelten läßt, sondern ihn zum Nichts macht, erregt sie für sich selbst den Schein der Voraussetzungslosigkeit. Denn nun hat alles Erkennen des All zu seiner Voraussetzung — nichts. Vor dem einen und allgemeinen Erkennen des All gilt nur noch das eine und allgemeine Nichts. Wollte die Philosophie sich nicht vor dem Schrei der geängsteten Menschheit die Ohren verstopfen, so müßte sie davon ausgehen — und mit Bewußtsein ausgehen —: daß das Nichts des Todes ein Etwas, jedes neue Todesnichts ein neues, immer neu furchtbares, nicht wegzuredendes, nicht wegzuschweigendes Etwas ist. Und an Stelle des einen und allgemeinen, vor dem Schrei der Todesangst den Kopf in den Sand steckenden Nichts, das sie dem einen und allgemeinen Erkennen einzig vorangehen lassen will, müßte sie den Mut haben, jenem Schrei zu horchen und ihre Augen vor der grauenhaften Wirklichkeit nicht zu verschließen. Das Nichts ist nicht Nichts, es ist Etwas. Im dunkeln Hintergrund der Welt stehen als ihre unerschöpfliche Voraussetzung tausend Tode, statt des einen Nichts, das wirklich Nichts wäre,

tausend Nichtse, die, eben weil viele, Etwas sind. Die Vielheit des Nichts, das von der Philosophie vorausgesetzt wird, die nicht aus der Welt zu bannende Wirklichkeit des Todes, die sich in dem nicht zu schweigenden Schrei seiner Opfer verkündet, sie macht den Grundgedanken der Philosophie, den Gedanken des einen und allgemeinen Erkennens des All zur Lüge, noch ehe er gedacht ist. Das dritthalbtausendjährige Geheimnis der Philosophie, das Schopenhauer an ihrem Sarg ausgeplaudert hat, daß der Tod ihr Musaget gewesen sei, verliert über uns seine Macht. Wir wollen keine Philosophie, die sich in die Gefolgschaft des Todes begibt und über seine währende Herrschaft uns durch den All- und Einklang ihres Tanzes hinwegtäuscht. Wir wollen überhaupt keine Täuschung. Wenn der Tod Etwas ist, so soll uns fortan keine Philosophie mit ihrer Behauptung, sie setze Nichts voraus, den Blick davon abwenden. Schauen wir doch jener Behauptung näher ins Auge.

War die Philosophie denn nicht schon durch jene ihre »einzige« Voraussetzung, sie setze nichts voraus, selbst ganz voller Voraussetzung, ja selber ganz Voraussetzung? Immer wieder lief doch das Denken den Abhang der gleichen Frage, was die Welt sei, hinan; immer wieder ward an diese Frage alles andere etwa noch Fragwürdige angeschlossen; immer wieder endlich wurde die Antwort auf die Frage im Denken gesucht. Es ist, als ob diese an sich großartige Voraussetzung des denkbaren All den ganzen Kreis sonstiger Fragmöglichkeiten verschattete. Materialismus und Idealismus, beide — nicht bloß jener — »so alt wie die Philosophie«, haben gleichen Teil an ihr. Was ihr gegenüber Selbständigkeit beanspruchte, wurde entweder zum Schweigen gebracht oder überhört. Zum Schweigen gebracht wurde die Stimme, welche in einer Offenbarung die jenseits des Denkens entspringende Quelle göttlichen Wissens zu besitzen behauptete. Die philosophische Arbeit von Jahrhunderten ist dieser Auseinandersetzung des Wissens mit dem Glauben gewidmet; sie kommt zum Ziel in dem gleichen Augenblick, wo das Wissen vom All in sich

selber zum Abschluß kommt. Denn als einen Abschluß muß man es wohl bezeichnen, wenn dies Wissen nicht mehr bloß seinen Gegenstand, das All, sondern auch sich selber restlos, wenigstens nach seinen eigenen Ansprüchen und in seiner selbsteigenen Weise restlos, umgreift. Das ist geschehen in Hegels Einziehung der Philosophiegeschichte ins System. Weiter scheint das Denken nicht mehr gehen zu können, als daß es sich selber als die innerste Tatsache, die ihm bekannt ist, nun als einen Teil des Systembaus, und natürlich als den abschließenden Teil, sichtbar hinstellt. Und eben in diesem Augenblick, wo die Philosophie ihre äußersten formellen Möglichkeiten erschöpft und die durch ihre eigene Natur gesetzte Grenze erreicht, scheint nun, wie schon bemerkt, auch die große vom Gang der Weltgeschichte ihr aufgenötigte Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben gelöst zu werden.

Wohl schien auch bisher schon mehr als einmal der Friede zwischen den beiden feindlichen Mächten geschlossen, sei es auf Grund einer reinlichen Scheidung der beiderseitigen Ansprüche, sei es in der Weise, daß die Philosophie in ihrem Arsenal die Schlüssel zu besitzen meinte, vor denen die Geheimnisse der Offenbarung sich auftaten. In beiden Fällen ließ also die Philosophie die Offenbarung für Wahrheit gelten, im einen für eine ihr unzugängliche, im andern für eine von ihr bestätigte Wahrheit. Aber beide Lösungen genügten nie für lange. Gegen die erste erhob sich stets sehr bald der Stolz der Philosophie, der es nicht ertragen konnte, ein Tor als verschlossen anzuerkennen; gegen die zweite Lösung aber mußte umgekehrt der Glaube aufbegehren, dem es nicht genügen konnte, so im Vorbeigehn von der Philosophie als eine Wahrheit unter andern erkannt zu werden. Etwas ganz andres aber war es, was nun die Hegelsche Philosophie zu bringen verhieß. Weder Scheidung noch bloße Übereinstimmung wurde behauptet, sondern innerlichster Zusammenhang. Die wißbare Welt wird wißbar durch das gleiche Denkgesetz, das

auf der Höhe des Systems als oberstes Seinsgesetz wiederkehrt. Und dieses eine Denk- und Seinsgesetz ist in der Offenbarung weltgeschichtlich zuerst verkündet, so daß die Philosophie gewissermaßen nur die Erfüllerin des in der Offenbarung Verheißenen ist. Und hinwiederum übt sie dies Amt nicht gelegentlich bloß oder etwa nur im Höhepunkt ihrer Bahn, sondern in jedem Augenblick, gewissermaßen mit jedem Atemzug, den sie tut, bestätigt die Philosophie unwillkürlich die Wahrheit dessen, was die Offenbarung ausgesagt hatte. So scheint der alte Streit geschlichtet, Himmel und Erde versöhnt.

Doch es war nur Schein, die Lösung der Glaubensfrage so gut wie die Selbstvollendung des Wissens. Ein sehr scheinbarer Schein allerdings; denn wenn jene ersterwähnte Voraussetzung gilt und alles Wissen auf das All geht, in ihm beschlossen, aber auch in ihm allmächtig ist, dann freilich war jener Schein mehr als Schein, dann war er Wahrheit. Wer hier noch Widerspruch erheben wollte, der mußte einen Archimedespunkt außerhalb jenes wißbaren All unter seinen Füßen spüren. Von einem solchen Archimedespunkt aus bestritt ein Kierkegard, und er nicht allein, die Hegelsche Einfügung der Offenbarung ins All. Der Punkt war das eigene, Sören Kierkegardsche oder sonst irgendwie mit Vor- und Zunamen gezeichnete, Bewußtsein der eigenen Sünde und eigenen Erlösung, das einer Auflösung in den Kosmos weder bedürftig noch zugänglich war; nicht zugänglich: denn mochte auch alles an ihr ins Allgemeine zu übersetzen sein, — die Behaftetheit mit Vor- und Zunamen, das Eigene im strengsten und engsten Sinn des Worts blieb übrig; und gerade auf dies Eigene kam es, wie die Träger solcher Erfahrungen behaupteten, an.

Immerhin stand hier Behauptung gegen Behauptung. Die Philosophie wurde einer Unfähigkeit, genauer einer Unzulänglichkeit geziehen, die sie selber nicht zugeben, weil nicht erkennen konnte; denn falls hier wirklich ein ihr jenseitiger Gegenstand vorlag, so hatte sie sich eben selbst, gerade in der abschließenden Gestalt, die sie unter Hegel annahm, den Blick in dieses wie in jedes Jenseits verschlossen; der Einwand be-

stritt ihr Recht auf ein Gebiet, dessen Existenz sie leugnen mußte; er griff nicht ihr eigenes Gebiet an. Das mußte auf andere Weise geschehen. Und es geschah in dem philosophischen Zeitalter, das mit Schopenhauer angeht, über Nietzsche weiterführt und dessen Ende noch nicht gekommen ist.

Schopenhauer fragte als erster unter den großen Denkern nicht nach dem Wesen, sondern nach dem Wert der Welt. Eine höchst unwissenschaftliche Frage, wenn sie wirklich so gemeint war, daß nicht nach dem objektiven Wert, dem Wert für irgend »etwas«, dem »Sinn« oder »Zweck« der Welt, gefragt sein sollte — was ja nur ein andrer Ausdruck für die Frage nach dem Wesen wäre —, sondern wenn die Frage auf den Wert für den Menschen, vielleicht gar für den Menschen Arthur Schopenhauer ging. Und so war es gemeint. Bewußt zwar wurde wohl nur nach dem Wert für den Menschen gefragt, und selbst dieser Frage wurden die Giftzähne ausgebrochen, indem sie schließlich doch ihre Lösung wieder in einem System der Welt fand. System bedeutet ja ohne weiteres schon unabhängiges allgemeines Gelten. Und so fand die Frage des vorsystematischen Menschen ihre Antwort durch den systemerzeugten Heiligen des Schlußteils. Immerhin auch dies schon etwas in der Philosophie Unerhörtes, daß ein Menschentyp und nicht ein Begriff den Systembogen schloß, wirklich als Schlußstein schloß, nicht etwa als ethisches Schmuckstück oder Anhängsel ergänzte. Und vor allem, die ungeheure Wirkung erklärt sich doch nur so, daß man fühlte, was auch wirklich so war: hier stand ein Mensch am Anfang des Systems, ein Mensch, der nicht mehr im Zusammenhang der Philosophiegeschichte und gewissermaßen als ihr Beauftragter, als Erbe des jeweiligen Standes ihrer Probleme philosophierte, sondern der »sich vorgesetzt hatte, über das Leben nachzudenken«, weil es — das Leben — »eine mißliche Sache ist«. Dies stolze Wort des Jünglings im Gespräch mit Goethe — schon daß er »Leben« sagt und nicht »Welt«, ist bezeichnend — findet seine Ergänzung in dem Brief, mit dem er das

vollendete Werk dem Verleger anbot. Da erklärt er für den Inhalt der Philosophie den Gedanken, mit dem ein individueller Geist auf den Eindruck, den die Welt auf ihn gemacht, reagiere. »Ein individueller Geist« — es war eben doch der Mensch Arthur Schopenhauer, der hier die Stelle einnahm, die nach der geltenden Auffassung vom Philosophieren das Problem hätte einnehmen müssen. Der Mensch, das »Leben«, war das Problem geworden, und weil er es in Form einer Philosophie zu lösen »sich vorgesetzt« hatte, so mußte nun der Wert der Welt für den Menschen in Frage gestellt werden — eine, wie schon zugegeben, höchst unwissenschaftliche Fragestellung, aber eine um so menschlichere. Um das wißbare All hatte sich bisher alles philosophische Interesse bewegt; auch der Mensch hatte nur in seinem Verhältnis zu diesem All Gegenstand der Philosophie sein dürfen. Nun trat dieser wißbaren Welt selbständig ein andres gegenüber, der lebendige Mensch, dem All das jeder Allheit und Allgemeinheit spottende Eins, der »Einzige und sein Eigentum«. Nicht in dem so überschriebenen Buch, das eben doch nur Buch war, sondern in der Tragödie des Nietzscheschen Lebens wurde dann dies Neue unausreißbar in das Flußbett der Entwicklung des bewußten Geistes eingerammt.

Denn nur hier war es ja etwas Neues. Die Dichter hatten immer schon vom Leben gehandelt und von der eigenen Seele. Aber die Philosophen nicht. Und die Heiligen hatten immer schon das Leben gelebt und der eigenen Seele. Aber wieder die Philosophen nicht. Hier aber kam einer, der von seinem Leben und seiner Seele wußte, wie ein Dichter, und ihrer Stimme gehorchte, wie ein Heiliger, und der dennoch Philosoph war. Beinahe gleichgültig ist es schon heute, was er erphilosophierte. Das Dionysische und der Übermensch, die blonde Bestie, die ewige Wiederkunft — wo sind sie geblieben? Aber er selber, der in den Wandlungen seiner Gedankenbilder sich selber wandelte, er selber, dessen Seele keine Höhe scheute, sondern dem tollkühnen Kletterer Geist nachkletterte bis auf den steilen Gipfel des Wahnsinns, wo es kein Weiter

mehr gab, er selber ist es, an dem nun keiner mehr von denen, die philosophieren müssen, vorbei kann. Das furchtbare und fordernde Bild des bedingungslosen Gefolgschaftsverhältnisses der Seele zum Geist, das war nun nicht mehr auszulöschen. Bei den großen Denkern der Vergangenheit hatte die Seele etwa die Amme und allenfalls die Erzieherin des Geistes spielen dürfen; eines Tags aber war der Zögling erwachsen und ging seine eigenen Wege und freute sich der Freiheit und unbegrenzten Aussicht; nur mit Grauen gedachte er noch der engen vier Wände, in denen er groß geworden war. So genoß der Geist gerade sein Freisein von der seelenhaften Dumpfheit, in welcher der Ungeist seine Tage verbringt; die Philosophie war dem Philosophen die kühle Höhe, auf die er vor den Dünsten der Niederung entwichen war. Für Nietzsche gab es diese Scheidung zwischen Höhe und Niederung im eigenen Selbst nicht; ganz ging er seinen Weg, Seele und Geist, Mensch und Denker eine Einheit bis ans Letzte.

So wurde der Mensch — nein, nicht der Mensch, sondern ein Mensch, ein ganz bestimmter Mensch, zu einer Macht über die — nein, über seine Philosophie. Der Philosoph hörte auf, quantité négligeable für seine Philosophie zu sein. Der Ersatz, den die Philosophie dem, der ihr seine Seele verkaufte, in Form von Geist zu geben versprach, wurde nicht mehr für voll genommen. Der Mensch, nicht der ins Geistige umgesetzte, sondern der beseelte, dem sein Geist nur erstarrter Hauch seiner lebendigen Seele war, — er als Philosophierender war der Philosophie mächtig geworden; sie mußte ihn anerkennen, ihn anerkennen als etwas, was sie nicht begreifen, dennoch, weil mächtig gegen sie selbst, nicht leugnen konnte. Der Mensch in der schlechthinnigen Einzelheit seines Eigenwesens, in seinem durch Vor- und Zunamen festgelegten Sein, trat aus der Welt, die sich als die denkbare wußte, dem All der Philosophie heraus.

Die Philosophie hatte den Menschen, auch den Menschen als »Persönlichkeit«, in der Ethik zu fassen gemeint. Aber das war ein unmögliches Bestreben. Denn indem sie ihn faßte,

mußte er ihr zerrinnen. Die Ethik, mochte sie noch so sehr grundsätzlich der Tat eine Sonderstellung allem Sein gegenüber geben wollen, riß in der Ausführung gleichwohl mit Notwendigkeit die Tat wieder hinein in den Kreis des wißbaren All; jede Ethik mündete schließlich wieder in eine Lehre von der Gemeinschaft als einem Stück Sein. Offenbar bot es nicht genügend Gewähr gegen dieses Einmünden, wenn man bloß die Besonderheit des Handelns gegenüber dem Sein auszeichnete; man hätte einen Schritt weiter zurück tun müssen und das Handeln in der seinshaften Grundlage eines dennoch von allem Sein abgetrennten »Charakters« verankern; so allein wäre es als eine eigene Welt gegenüber der Welt zu sichern gewesen. Aber von dem einzigen Kant abgesehn ist das niemals geschehen, und gerade bei Kant hat durch die Formulierung des Sittengesetzes als der allgemeingültigen Tat wieder der Begriff des All über das Eins des Menschen den Sieg davongetragen; so versank das — wie er den Freiheitsbegriff genial bezeichnete — »Wunder in der Erscheinungswelt« mit einer gewissen historischen Folgerichtigkeit bei den Nachkantianern wieder in dem Wunder der Erscheinungswelt; Kant selbst steht bei Hegels Weltgeschichtsbegriff Pate, nicht bloß in seinen staats- und geschichtsphilosophischen Ansätzen, sondern schon in den ethischen Grundbegriffen. Und Schopenhauer hat zwar Kants Lehre vom intelligibeln Charakter in seiner Lehre vom Willen aufgenommen, aber ihren Wert, und in entgegengesetzter Richtung wie die großen Idealisten, entwertet. Indem er den Willen zum Wesen der Welt machte, ließ er zwar nicht den Willen in die Welt, aber die Welt in den Willen aufgehen und vernichtete so die in ihm selbst lebendige Unterscheidung zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein der Welt.

Jenseits also des Kreises, den die Ethik beschrieb, mußte das von Nietzsche dem Denken erschlossene Neuland liegen. Gerade wenn man nicht in blinder Zerstörungsfreude die geistige Arbeit der Vergangenheit zerstören, sondern sie vielmehr in dem, was sie geleistet hat, voll gelten lassen will,

muß diese Jenseitigkeit der neuen Frage allem gegenüber, was unter dem Begriff Ethik bisher allein verstanden war und allein verstanden werden durfte, anerkannt werden. Der Weltanschauung tritt gegenüber die Lebensanschauung. Ein Teil der Weltanschauung ist und bleibt die Ethik. Das besondere Verhältnis der Lebensanschauung zur Ethik ist nur das des besonders intimen Gegensatzes, gerade weil sich beide zu berühren scheinen, ja gegenseitig immer wieder den Anspruch erheben, die Fragen der andren mitzulösen. In welchem Sinn das wirklich der Fall ist, wird sich noch zeigen. Aber der Gegensatz der Lebensanschauung zur Weltanschauung jedenfalls spitzt sich so scharf auf den Gegensatz zum ethischen Teil der Weltanschauung zu, daß man die Fragen der Lebensanschauung geradezu als metaethische bezeichnen möchte.

Ein solches Heraustreten dessen, was man mehr oder weniger deutlich als persönliches Leben, Persönlichkeit, Individualität bezeichnet — lauter durch ihre Verwendung in der Weltanschauungsphilosophie belastete und für uns also nicht ohne weiteres brauchbare Begriffe — ein solches Heraustreten also der »metaethischen« Fragen heraus aus dem Bereich des Weltwissens kann auch an diesem selbst nicht spurlos vorübergehen. Mit dieser Befestigung einer, man möchte sagen, unverdaulichen Tatsächlichkeit außerhalb der großen geistig bewältigten Tatsachenfülle der wißbaren Welt ist ein, ja der Grundbegriff dieser Welt entthront. Sie beanspruchte, das All zu sein; »Alles« heißt das Subjekt des ersten Satzes, der bei ihrer Geburt ausgesprochen wurde. Nun hat gegen diese Allheit, die das All als Einheit umschließt, eine eingeschlossene Einheit gemeutert und sich als eine Einzelheit, als Einzelleben des Einzelmenschen, den Abzug ertrotzt. Das All kann also nicht mehr behaupten, Alles zu sein; es ist seiner Einzigkeit verlustig gegangen.

Worauf beruhte denn jene Allheit? Weshalb wurde denn die Welt nicht etwa als Vielheit gedeutet? Warum gerade als

Allheit? Hier steckt offenbar eine Voraussetzung und wieder jene ersterwähnte: die der Denkbarkeit der Welt. Es ist die Einheit des Denkens, die hier gegen die Vielheit des Wissens ihr Recht durchsetzt in der Behauptung der Allheit der Welt. Die Einheit des Logos begründet die Einheit der Welt als einer Allheit. Und hinwiederum bewährt jene Einheit ihren Wahrheitswert in dem Begründen dieser Allheit. Darum bedeutet ein erfolgreicher Aufstand gegen die Allheit der Welt zugleich eine Leugnung der Einheit des Denkens. In jenem ersten Satz der Philosophie, dem »Alles ist Wasser«, steckt schon die Voraussetzung der Denkbarkeit der Welt, wenn auch erst Parmenides die Identität von Sein und Denken aussprach. Denn es ist keine Selbstverständlichkeit, daß man mit Aussicht auf eindeutige Antwort fragen kann: »was ist Alles?« Man kann nicht fragen: »was ist Vieles?«; darauf wären nur mehrdeutige Antworten zu erwarten; dagegen ist dem Subjekt Alles schon ein eindeutiges Prädikat vorweggesichert. Die Einheit des Denkens also leugnet, wer, wie es hier geschieht, dem Sein die Allheit abspricht. Der ganzen ehrwürdigen Gesellschaft der Philosophen von Jonien bis Jena wirft den Handschuh hin, wer es tut.

Unsre Zeit hat es getan. Die »Kontingenz der Welt«, ihr Nuneinmalsosein, hat man wohl immer gesehen. Aber diese Kontingenz galt es eben zu bewältigen. Dies war ja gerade die eigentlichste Aufgabe der Philosophie. Im Gedachtwerden verwandelte sich das »Zufällige« in ein Notwendiges. Wieder erst nach dem vollendeten Abschluß, den dieses Streben des Denkens durch den deutschen Idealismus erreichte, kam mit Schopenhauer und in der Schellingschen Spätphilosophie eine entgegengesetzte Richtung auf. Der »Wille«, die »Freiheit«, das »Unbewußte« konnte, was die Vernunft nicht gekonnt hatte: über einer Welt von Zufall walten. So schienen gewisse Richtungen des Mittelalters wieder aufzuleben, welche die »contingentia mundi« behaupteten, um die verantwortungslose Willkür des Schöpfers sicher zu stellen. Aber eben diese geschichtliche Erinnerung führt auf das Bedenkliche jener

Auffassung. Erklärt wird gerade das nicht, was erklärt werden soll: wie die Welt zufällig sein kann, obwohl sie doch als notwendig gedacht werden muß. Diese, um es ganz kraß zu formulieren, Nichtidentität von Sein und Denken muß am Sein und am Denken selber hervortreten und nicht durch ein als deus ex machina hinzukommendes Drittes, den Willen, der weder Sein noch Denken ist, geschlichtet werden. Und da der Grund der Einheit von Sein und Denken im Denken gesucht wird, so müßte zunächst im Denken der Grund der Nichtidentität aufgedeckt werden.

Die Überlegung, in der das geschieht, geht etwa diesen Weg: Zugegeben, daß das Denken die ein und allgemeine Form des Seins ist, so hat doch das Denken selber einen Inhalt, ein Soundnichtanders, das dadurch, daß es rein gedacht wird, um nichts weniger soundnichtanders ist. Gerade diese seine »Spezifikation«, diese seine Verzweigung, gibt ihm die Kraft, sich mit dem ebenfalls verzweigten Sein zu — identifizieren. Die Identität von Denken und Sein setzt also eine innere Nichtidentität voraus. Das Denken, zwar durchweg auf das Sein bezogen, ist, weil zugleich auch auf sich selber bezogen, zugleich eine Mannigfaltigkeit in sich. Das Denken also, selber die Einheit seiner eigenen inneren Vielheit, begründet außerdem, und zwar nicht insofern es Einheit, sondern insofern es Vielheit ist, die Einheit des Seins. Damit aber fällt die Einheit des Denkens, als unmittelbar nur auf das Denken, nicht auf das Sein gehend, aus dem Kosmos Sein-Denken heraus. Dieser Kosmos selbst in seiner Verflochtenheit von zwei Vielheiten hat also jetzt die Einheit ganz jenseits. In sich ist er nicht Einheit, sondern Vielheit, kein allumschließendes All, sondern ein eingeschlossenes Eins, das in sich wohl unendlich, aber nicht abgeschlossen ist. Also, wenn das Wort erlaubt ist, ein ausschließendes All. Man könnte das Verhältnis, in das so die Einheit des Denkens und die Einheit von Denken und Sein miteinander treten, etwa vergleichen mit einer Wand, auf der ein Gemälde hängt. Der Vergleich ist sogar in mehrfacher Hinsicht aufschlußreich. Betrachten wir ihn näher.

Jene übrigens leere Wand versinnbildlicht nicht übel, was von dem Denken bleibt, wenn man seine weltbezogene Vielheit abtrennt. Durchaus kein Nichts, aber doch etwas ganz Leeres, die nackte Einheit. Man könnte das Bild nicht aufhängen, wenn die Wand nicht da wäre, aber mit dem Bild selber hat sie nicht das mindeste zu tun. Sie hätte nichts dagegen einzuwenden, wenn außer dem einen noch andre Bilder, oder statt des einen ein andres Bild auf ihr hinge. Wenn nach der von Parmenides bis Hegel herrschenden Vorstellung die Wand gewissermaßen al fresco bemalt war, Wand und Bild also eine Einheit ausmachten, so ist nun die Wand in sich Einheit, das Bild in sich unendliche Vielheit, nach außen ausschließende Allheit, das heißt aber: nicht Einheit, sondern Eins, — »ein« Bild.

Wo jene Einheit, auf der nun allein noch der alte Begriff der Logik haftet, jene nichts außer sich kennende noch anerkennende Einheit hingehört, kann noch nicht erörtert werden. Die Welt jedenfalls hat, gerade weil und insofern sie die Welt »von Parmenides bis Hegel« ist, jene Einheit nicht innerhalb, sondern außerhalb ihrer Mauern. Das Denken ist in ihr heimatsberechtigt, sie selber aber ist nicht das All, sondern eine Heimat; das Denken wiederum will und darf seine vornehmere Herkunft, die es weiß, ohne sie doch im einzelnen bestimmt nachweisen zu können, nicht vergessen, — darf es nicht, sogar um der Welt willen; denn seine Leistungen in ihr für das Sein beruhen auf der Kraft jener vornehmeren Herkunft. So ist die Welt dem eigentlich Logischen, der Einheit, gegenüber ein Jenseits. Die Welt ist nicht alogisch; im Gegenteil, das Logische ist ein wesentlicher, ja recht eigentlich, wie wir sehen werden, ihr »wesentlicher« Bestandteil: sie ist nicht alogisch, aber — mit dem von Ehrenberg aufgebrachten Wort — metalogisch.

Was das bedeutet, wird, soweit es in diesen vorbereitenden Andeutungen überhaupt möglich und erforderlich ist, klarer werden, wenn wir einen vergleichenden Blick rückwärts werfen auf das, was wir beim Menschbegriff das Metaethische

nannten. Auch metaethisch sollte ja mitnichten aethisch bedeuten. Nicht die Abwesenheit des Ethos sollte darin ausgesprochen sein, sondern einzig seine ungewohnte Einordnung, also jene passive statt der ihm sonst gewohnten imperativischen Stellung. Das Gesetz ist dem Menschen, nicht der Mensch dem Gesetz gegeben. Dieser durch den neuen Begriff des Menschen geforderte Satz läuft dem Begriff des Gesetzes, wie er im Bereiche der Welt als ethisches Denken und ethische Ordnung auftritt, zuwider; und deswegen muß dieser Menschbegriff als metaethisch bezeichnet werden. Ein ähnliches Verhältnis liegt nun auch bei dem neuen Begriff der Welt vor. Auch hier soll die Welt nicht als alogisch bezeichnet werden. Im Gegenteil: die Stellung, die dem Denken seit den Joniern in aller Philosophie, die den Namen verdient, zukommt — je méprise Locke, fertigte Schelling Frau von Stael ab, als sie ihm englisch kam —, diese Stellung wird von uns unbedingt aufrecht erhalten. Aber am Denken selbst, insofern es auf die Welt geht, wird ein Charakter entdeckt, der es aus der geltenden zur seienden Form der Welt macht: die Spezifikation, ja, man könnte sagen, die Kontingenz; das Denken wird so — wir haben den krassen Ausdruck nicht gescheut — ein »Bestandteil« der Welt, und zwar der wesentliche Bestandteil, genau wie zuvor das Ethos als wesentlicher Bestandteil des Menschen erkannt war. Die Einheit des Logischen, auf der, so lange man auch sie und gerade sie notwendig in die Welt hineinziehen zu müssen glaubte, die Auffassung der Logik als Form, Gesetz, Geltendes beruht hätte, diese Einheit wird nur noch als bestimmend für die Logik, und zwar nicht »logisch« bestimmend, angesehen. Wohin damit die ihrem Begriff gemäße Logik falle, wird hier nun freilich dahingestellt gelassen; im Gegensatz zu vorhin, wo der begriffsgemäße Platz für die Ethik wegen der geschichtlichen Vollendung der Weltphilosophie leicht festzulegen war. Nur daß die Welt, die denkbare Welt, gerade in ihrer Denkbarkeit metalogisch ist, ergibt sich schon mit Sicherheit aus diesem Heraustreten des Logischen aus ihr

einerseits und dem sich Einordnen des Logischen in sie andrerseits. Die Wahrheit ist für die Welt nicht Gesetz, sondern Gehalt. Die Wahrheit bewährt nicht die Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit bewahrt die Wahrheit. Das Wesen der Welt ist diese Bewahrung (nicht Bewährung) der Wahrheit. Nach »außen« entbehrt die Welt so des Schutzes, den die Wahrheit dem All von Parmenides bis Hegel gewährt hatte; sie ist, da sie ihre Wahrheit in ihrem Schoße birgt, nach außen ohne diesen Gorgonenschild ihrer Unberührbarkeit; sie muß an ihrem Leibe geschehen sein lassen, was daran geschehen sein mag, und wäre es seine — Schöpfung. Ja, recht vollkommen würden wir vielleicht den Begriff der Welt in diesem neuen, metalogischen Sinn fassen, wenn wir sie anzusprechen wagten als Kreatur.

Aus dem All war die Einheit gewichen; dem Kunstwerk vergleichbar war es nach außen ein einzelnes Eins und nur nach innen noch All. So ließ es Platz neben sich. Das Logische hatte mit dem Ethischen einst in, wie es schien, unaufhörlichem Kampf um die Vorherrschaft gestanden: das Metalogische gab dem Metaethischen neben sich Raum. Die zum einzelnen Eins geeinte Vielheit und der von Haus aus einzelne Eine, als welche sich jetzt Welt und Mensch gegenüber standen, konnten nebeneinander atmen. So war die Forderung, die wir zuvor im Interesse des Metaethischen stellen mußten, erfüllt; das Gemälde hatte sein Desinteressement aussprechen können für den Fall, daß etwa an die gleiche Wand auch noch ein Relief gehängt werden sollte; das Fresko hätte das nicht gekonnt; aber das Gemälde interessierte sich für nichts, was außerhalb der vier Leisten seines Blendrahmens lag. Dieser kühle Gleichmut des Gemäldes gegen die Wand, ohne die es doch keinen Platz gefunden hätte, ist nun freilich der Preis, um den die Miteinanderverträglichkeit von Bild und Relief erkauft wird. Das Metalogische konnte nur deshalb gegen das Metaethische duldsam sein, weil es dem Logischen

zuvor den Stuhl vor die Tür gesetzt hatte. Und zwar war das Logische dabei zunächst in schlimmerer Lage als das Ethische gegenüber dem Metaethischen. Denn während das Ethische sofort wußte, wo es seine Unterkunft zu suchen hatte, war das Logische zunächst heimats- und wohnungslos. Die Welt hatte es, sofern es sich nicht ihr einfügte, also sofern es »Absolutes«, schlechthinige Einheit zu sein beanspruchte, seiner Dienste entlassen. Die Welt war schlechthin unabsolut geworden. Nicht bloß der Mensch, nein auch Gott konnte außer ihren Grenzen, wenn anders er wollte, Platz finden. Diese metalogische Welt bot aber, gerade weil sie gottlos war, keinen Schutz gegen Gott. Der Kosmos von Parmenides bis Hegel war securus adversus deos gewesen. Er war es, weil er selber das Absolute einschloß, wie ebenfalls schon Thales in seinem andern überlieferten Wort über das »Alles«, es sei voller Götter, aussprach. Der nachhegelsche Kosmos genoß diese Sekurität nicht. Die Kreaturhaftigkeit, die wir für die Welt beansprucht hatten, um die Selbsthaftigkeit des Menschen zu retten, läßt so auch Gott aus der Welt entweichen. Der metaethische Mensch ist der Gärstoff, der die logisch-physische Einheit des Kosmos zerfällt in die metalogische Welt und den metaphysischen Gott.

Von Gott hat es längst eine Wissenschaft »Metaphysik« gegeben. Unsre beiden Begriffe metalogisch und metaethisch sind ja nach der Bedeutung gebildet, die jenes Wort im Laufe der Geschichte angenommen hatte. Noch mehr als bisher schon in dieser notwendigerweise nur andeutenden Einleitung müssen wir also hier die Verwechslung mit den uralten philosophischen Begriffen fürchten, und noch schwerer können wir sie vermeiden. Schon bei den Bemerkungen über das metaethische Selbst war es schwer gewesen, seine Verwechslung mit dem Begriff der sittlichen Persönlichkeit zu vermeiden. Wir hatten gleichnisweise auf den Lyriker und den Heiligen hingewiesen; wir hätten etwa auch auf den Theaterbösewicht mit seinem »So bin ich nun einmal, und so will ich denn auch sein« hindeuten können, um die hier gemeinte völlige Befreit-

heit von der Ordnung eines sittlichen Reichs der Zwecke anschaulich zu machen. Aber das war, wie uns wohl bewußt ist, auf die Gefahr der Unklarheit und selbst des Verdachts des philosophischen Dilettantismus hin geschehen. Es war nicht zu vermeiden, auch nicht durch den Versuch, die Fäden zwischen unserm Begriff und der nachhegelschen Revolution der Philosophie aufzuzeigen. Ebensowenig war es zu vermeiden, daß der metalogische Weltbegriff etwa der Verwechslung mit dem Naturbegriff unterlag; ja diese zweite Verwechslung drohte fast als notwendige Folge jener ersten; denn wenn der metaethische Mensch trotz des Namens mit der sittlichen Persönlicheit gleichgesetzt wurde, so blieb für den logischen Kosmos nur die Gleichsetzung mit dem kritischen Naturbegriff. Auch hier mußten wir zu dem bedenklichen Mittel des Vergleichs greifen — bedenklich auch hier, weil wir die tiefere Wahrheit, das Mehr-als-Vergleich-sein des Vergleichs hier noch nicht klarstellen konnten. Wir wiesen gleichnisweise auf die innere Abgeschlossenheit und Allheit und gleichwohl äußere Vereinzeltheit des Kunstwerks hin; wir wiesen auch, im Gleichnis der Wand, auf der das Gemälde hängt, auf seine äußere Bedürftigkeit, wie sie allenthalben, in der Notwendigkeit der Aufführung, der Veröffentlichung, letzthin eben in der Notwendigkeit des Betrachters für eine vollendete Existenz des Werks, zutage tritt; wir wagten endlich den besonders gefährlichen, weil weit vorgreifenden Hinweis auf den theologischen Begriff der Kreatur. Durch alle diese Hinweise suchten wir unsern Weltbegriff zu scheiden von dem kritischen Naturbegriff, dem gegenüber er der weit umfassendere ist; denn er umschließt grundsätzlich alle möglichen Inhalte eines philosophischen Systems, soweit sie sich nur der Bedingung fügen, nicht als Elemente »des«, sondern nur »eines« All auftreten zu dürfen. Erneut und verstärkt begegnen uns nun diese Schwierigkeiten bei dem jetzt zu besprechenden metaphysischen Gottesbegriff.

Metaphysisch — nicht aphysisch. Aller Akosmismus, alle indische Leugnung, alle spinozistisch-idealistische Aufhebung

der Welt ist nichts als ein umgekehrter Pantheismus. Und gerade den pantheistischen Allbegriff der Philosophie haben wir ja abtun müssen, um unsern metaphysischen Gottesbegriff auch nur sichten zu können. So wie das Metaethische des Menschen ihn zum freien Herrn seines Ethos macht, auf daß er es hat, nicht es ihn; und so wie das Metalogische der Welt den Logos zu einem ganz in die Welt ausgegossenen »Bestandteil« der Welt macht, daß sie ihn habe und nicht er sie; so macht das Metaphysische Gottes die Physis zu einem »Bestandteil« Gottes. Gott hat eine Natur, seine eigene, ganz abgesehen von dem Verhältnis, in das er etwa zu dem Physischen außer ihm, zur »Welt«, tritt. Gott hat seine Natur, sein naturhaftes, daseiendes Wesen. Das ist so wenig eine Selbstverständlichkeit, daß vielmehr die Philosophie ihm bis zu Hegel hin diese Eigenexistenz stets bestritten hat. Die sublimste Form dieser Bestreitung, nichts andres, ist der ontologische Gottesbeweis, — auch ein Gedanke, der so alt ist wie die Philosophie. Immer wenn die Theologen mit ihrem Drängen auf Gottes Existenz den Philosophen lästig wurden, wichen diese auf das Geleise jenes »Beweises« aus; die Identität von Denken und Sein wurde dem hungrigen Kindlein Theologie von der Wärterin Philosophie als ein Schnuller in den Mund gesteckt, damit es nicht schrie. In Kant und Hegel geschieht ein doppelter Abschluß dieses jahrhundertealten Betrugs. Kant ist ein Abschluß, indem er den Beweis durch die scharfe Scheidung von Sein und Dasein zerkritisiert; Hegel aber lobt ihn, weil er ja zusammenfalle mit dem Grundbegriff der philosophischen Weltansicht überhaupt, mit dem Gedanken der Identität von Vernunft und Wirklichkeit, und also von Gott genau so gut gelten müsse wie von allem andern; und gerade durch die Naivität dieses Lobes versetzt er ihm, ohne es, Philosoph der er ist, zu ahnen, in den Augen der Theologie den Todesstoß. So ist die Bahn frei für die philosophische Erstellung des göttlichen Daseins unabhängig von Gedachtwerden und Sein des Alls; Gott muß Dasein haben vor aller Identität von Sein und Denken;

wenn hier Ableitung vorliegen soll, dann noch eher die des Seins vom Dasein, als die in den ontologischen Beweisen immer wieder versuchte Ableitung des Daseins vom Sein. Es ist die Schellingsche Spätphilosophie, in deren Bahn wir uns mit solchen Betrachtungen bewegen.

Aber mit diesem natürlichen Element in Gott, das ihm erst die wahre Selbständigkeit gibt gegen alles Natürliche außer ihm — denn so lange Gott nicht seine Natur in sich schließt, ist er letzthin wehrlos gegen die Ansprüche der Natur, ihn in sich zu schließen —, mit diesem Natürlichen in Gott also ist der Inhalt des metaphysischen Gottesbegriffs noch nicht ganz umschrieben. So wie der metaethische Begriff des Menschen nicht darin erschöpft ist, daß er sein eigenes Ethos, noch der metalogische Weltbegriff darin, daß sie ihren eigenen Logos in sich hat, so wenig der metaphysische Gottesbegriff darin, daß Gott eine — seine — Natur hat. Sondern so wie beim Menschen erst das, seis trotzige, seis demütige, seis selbstverständliche Aufsichnehmen dieser seiner ethischen Erbschaft und Begabung ihn zum Menschen rundet: und wie bei der Welt erst die Fülle und Verzweigtheit und Unaufhörlichkeit ihrer Gestalten, nicht schon ihre Denkbarkeit durch den welteigenen Logos, die Welt zur kreatürlichen Welt machen: so wird auch Gott nicht schon dadurch lebendig, daß er seine Natur hat. Sondern es muß noch jene göttliche Freiheit hinzukommen, die wir mit Worten wie jenem danteschen »dort, wo man kann, was man will« oder dem goetheschen Getansein des Unbeschreiblichen beinahe mehr verhüllen als erleuchten; erst indem dies Etwas als das eigentlich Göttliche hinzukommt, verwirklicht sich Gottes Lebendigkeit. Wie wir für Gottes »Natur« auf Schelling weisen durften, so können wir für Gottes »Freiheit« den Spuren Nietzsches folgen.

Einen Atheismus wie den Nietzsches hatte die Geschichte der Philosophie noch nicht gesehen Nietzsche ist der erste Denker, der Gott — nicht verneint, sondern recht eigentlich nach dem theologischen Gebrauch des Wortes: ihn »leugnet«. Noch genauer: der ihm flucht. Denn einen Fluch, gewaltig

wie jener Fluch, mit dem Kierkegards Gotteserlebnis anhub, bedeutet jener berühmte Satz: »wenn Gott wäre, wie hielte ich es aus, nicht Gott zu sein«. Noch nie hatte ein Philosoph so Auge in Auge mit dem lebendigen Gott gestanden, um so zu sprechen. Der erste wirkliche Mensch unter den Philosophen war auch der erste, der Gott von Angesicht zu Angesicht sah — wenn auch nur, um ihn zu leugnen. Denn jener Satz ist die erste philosophische Gottesleugnung, in der Gott nicht mit der Welt unlöslich verbunden ist. Zur Welt hätte Nietzsche nicht sagen können: wenn sie wäre, wie hielte ich es aus, nicht sie zu sein. Dem lebendigen Menschen erscheint der lebendige Gott. Das trotzige Selbst schaut mit ingrimmigem Haß die alles Trotzes ledige göttliche Freiheit, die ihn, weil er sie für Schrankenlosigkeit halten muß, zur Leugnung drängt, — denn wie hielte er es sonst aus, nicht Gott zu sein. Nicht Gottes Sein, Gottes Freiheit treibt ihn zu dieser Selbstverwahrung; über Gottes bloßes Sein, auch wenn er daran »glaubte«, könnte er lachend hinwegschreiten. So stößt das Metaethische, wie zuvor das Metalogische, das Metaphysische aus sich ab und macht es gerade dadurch als göttliche »Persönlichkeit«, als Einheit — nicht wie die menschliche Persönlichkeit als Eins — sichtbar.

Doch es mag genug sein an vorbereitenden Bemerkungen. Sowohl die zeitgeschichtlichen wie die begrifflichen Zusammenhänge ließen sich noch weiter ausspinnen, ohne daß dadurch mehr erreicht würde als — Vorbereitung. Indem wir das Voraussetzungsvolle des Gedankens, das Denken habe das All zu denken, erkannten, zersplitterte uns unversehens der bisher grundsätzlich einfache Inhalt der Philosophie, das All des Denkens und Seins, in drei getrennte, sich gegenseitig in verschiedener, noch nicht näher faßbarer Weise abstoßende Stücke. Von diesen drei Stücken — Gott Welt Mensch — wissen wir, soviel wir schon in freier Anknüpfung an das allgemeine Bewußtsein der gegenwärtigen Zeit davon geredet haben, im strengen Sinne noch gar nichts. Es sind die Nichtse.

in die Kant der Dialektiker die Gegenstände der drei »rationalen Wissenschaften« seiner Zeit, der rationalen Theologie, Kosmologie und Psychologie, zerkritisiert hat. Nicht als Gegenstände rationaler Wissenschaft denken wir sie wiederherzustellen, sondern gerade umgekehrt als »irrationale« Gegenstände. Als Mittel zur ersten Absteckung ihrer Orte diente uns die Methode, die in der Vorsilbe »meta« bezeichnet ist: nämlich die Orientierung an dem rationalen Gegenstand, von dem sich der gesuchte irrationale abstößt, um sein irrationales Sein zu gewinnen: also für den Menschen die Orientierung an dem Menschen, welcher Gegenstand der Ethik, für die Welt die an der Welt, welche Gegenstand der Logik, für Gott die an dem Gott, welcher Gegenstand der Physik ist. Das konnte wirklich nichts weiter als Mittel der ersten Absteckung sein. Die Erschließung der so abgesteckten Gebiete muß anders geschehen. Von den Nichtsen des Wissens stößt unsere Entdeckerfahrt vor zum Etwas des Wissens. Wir sind noch nicht sehr weit, wenn wir beim Etwas angekommen sind. Aber immerhin: Etwas ist mehr als Nichts. Was jenseits des Etwas liegen mag, das können wir von da aus, wo wir jetzt uns finden, vom Nichts her, überhaupt noch nicht ahnen.

Daß das leere Sein, das Sein vor dem Denken, in dem kurzen kaum greifbaren Augenblick, ehe es Sein für das Denken wird, dem Nichts gleich sei, das gehört ebenfalls zu den Erkenntnissen, die die ganze Geschichte der Philosophie von ihren ersten Anfängen in Jonien bis zu ihrem Ausgang in Hegel begleiten. Dies Nichts blieb ebenso unfruchtbar wie das reine Sein. Die Philosophie hub erst an, wo sich das Denken dem Sein vermählte. Eben ihr versagen wir, und eben hier, unsre Gefolgschaft. Wir suchen nach Immerwährendem, das nicht erst des Denkens bedarf um zu sein. Deshalb durften wir den Tod nicht verleugnen und deshalb müssen wir das Nichts, wo und wie es uns begegnen mag, aufnehmen und zum immerwährenden Ausgangspunkt des Immerwährenden machen. »Das« Nichts darf uns nicht

Wesensenthüllung des reinen Seins bedeuten, wie dem großen Erben der zwei Jahrtausende Philosophiegeschichte. Sondern wo immer ein seiendes Element des All in sich selber ruht, unauflöslich und immerwährend, da gilt es, diesem Sein ein Nichts, sein Nichts, vorauszusetzen. Solchem Gang aber von einem Nichts zu seinem Etwas bietet sich zur Führerin eine Wissenschaft, die selber nichts andres ist als ständiges Herleiten eines Etwas — und nie mehr als eines Etwas, eines Irgend — aus dem Nichts, und nie aus dem leeren allgemeinen Nichts, sondern stets aus dem »seinen« Nichts grade dieses Etwasses: die Mathematik.

Daß die Mathematik nicht über das Etwas, das Irgend hinausführt und das Wirkliche selber, das Chaos des Dies, von ihr höchstens noch be-, nicht mehr getroffen wird, das hat schon Platon entdeckt; dieser Entdeckung verdankt sie den Respekt oder bisweilen auch die Mißachtung, die ihr von den Philosophen seither entgegengebracht wurde, je nachdem das »Allgemeine« bei der herrschenden Zeitgesinnung in Ehren oder in Verruf stand. Aber daß ihr dies Bishierherundnichtweiter schon bei ihrer Geburt verhängt wurde, das ist, nicht zufällig, erst nach dem völligen Auslauf jener zweitausendjährigen Bewegung erkannt worden. Erst Hermann Cohen, der, gegen seine eigene Selbstauffassung und gegen den Anschein seiner Werke, ganz etwas anderes war als ein bloßer Nachfahr jener wahrlich abgelaufenen Bewegung, erst er entdeckte in der Mathematik ein Organon des Denkens, grade weil sie ihre Elemente nicht aus dem leeren Nichts der einen und allgemeinen Null, sondern aus dem bestimmten, jeweils jenem gesuchten Element zugeordneten Nichts des Differentials erzeugt. Das Differential verbindet in sich die Eigenschaften des Nichts und des Etwas; es ist ein Nichts, das auf ein Etwas, sein Etwas hinweist, und zugleich ein Etwas, das noch im Schoße des Nichts schlummert. Es ist in einem die Größe, wie sie ins Größenlose verfließt, und dann wiederum hat es als »Unendlichkleines« leihweise alle Eigenschaften der endlichen Größe mit einziger Ausnahme — dieser

selbst. So zieht es seine wirklichkeitsgründende Kraft einmal aus der gewaltsamen Verneinung, mit der es den Schoß des Nichts bricht, und dann ebensosehr doch wieder aus der ruhigen Bejahung alles dessen, was an das Nichts, dem es selber als Unendlichkleines doch noch verhaftet bleibt, angrenzt. Zwei Wege erschließt es so vom Nichts zum Etwas, den Weg der Bejahung dessen, was nicht Nichts ist, und den Weg der Verneinung des Nichts. Um dieser beiden Wege willen ist Mathematik die Führerin. Sie lehrt im Nichts den Ursprung des Etwas erkennen. Und so bauen wir hier, möchte der Meister es auch weit ablehnen, fort auf der wissenschaftlichen Großtat seiner Logik des Ursprungs, dem neuen Begriff des Nichts. Mag er sonst in der Durchführung seiner Gedanken mehr Hegelianer gewesen sein als er zugab — und damit ganz so sehr »Idealist«, wie er es sein wollte —, hier, in diesem Grundgedanken brach er entscheidend mit der idealistischen Überlieferung. An Stelle des einen und allgemeinen Nichts, das gleich der Null wirklich nichts weiter sein durfte als »nichts«, jenes wahrhaften »Undings«, setzte er das besondere Nichts, das fruchtbar in die Wirklichkeiten brach. Eben zu Hegels Gründung der Logik auf den Begriff des Seins setzte er sich da in entscheidendsten Gegensatz. Und damit wiederum zur ganzen Philosophie, deren Erbe Hegel angetreten hatte. Denn zum ersten Mal erkannte und anerkannte hier ein Philosoph, der — ein Zeichen mehr für die Gewalt dessen, was ihm geschah, — selber sich noch für einen »Idealisten« hielt: daß dem Denken, wenn es auszog, um »rein zu erzeugen«, nicht das Sein entgegentrat, sondern — Nichts.

Zum ersten Mal. Wenn es auch wahr bleibt, daß wie überall so auch hier unter allen Denkern der Vergangenheit Kant allein, und zwar, wie stets, in jenen Bemerkungen, die er hinsprach, ohne ihnen systematische Folgen zu geben, den Weg, den wir nun gehen werden, gewiesen hat. Denn er selber, der doch jene drei »rationalen« Wissenschaften, die er vorfand, zersetzte, ist von dieser Zersetzung nicht etwa mehr

zu einer einen und allgemeinen Verzweiflung am Erkennen zurückgekehrt. Sondern er wagte, ob auch nur tastend, den großen Schritt und formulierte das Nichts des Wissens nicht mehr einfach, sondern dreifach. Mindestens das »Ding an sich« und der »intelligible Charakter« bezeichnen zwei getrennte Nichtse des Wissens, nach unsrer Terminologie das metalogische und das metaethische. Und die dunklen Worte, mit denen er gelegentlich von der geheimnisvollen »Wurzel« beider spricht, suchen wohl auch dem metaphysischen Nichts des Wissens einen festen Punkt zu ertasten. Dies ist höchst bedeutsam, daß unser Denken, nachdem ihm einstmals das All als sein einer und allgemeiner Gegenstand vorgelegt war, sich nunmehr nicht auf ein eines und allgemeines Ignoramus zurückgeschleudert sieht. Das Nichts unsres Wissens ist kein einfaches Nichts, sondern ein dreifaches. Damit enthält es in sich die Verheißung der Bestimmbarkeit. Und deshalb dürfen wir so gut wie Faust hoffen, in diesem Nichts, diesem dreifachen Nichts des Wissens, das All, das wir zerstückeln mußten, wiederzufinden. »Versinke denn! ich könnt' auch sagen: steige!«

ERSTES BUCH

GOTT UND SEIN SEIN
ODER
METAPHYSIK

VON Gott wissen wir nichts. Aber dieses Nichtwissen ist Nichtwissen von Gott. Als solches ist es der Anfang unsres Wissens von ihm. Der Anfang, nicht das Ende. Das Nichtwissen als Ende und Ergebnis unsres Wissens ist der Grundgedanke der »negativen Theologie« gewesen, welche die vorgefundenen Behauptungen über Gottes »Eigenschaften« zersetzte und abtat, bis das Nicht aller dieser Eigenschaften als Gottes Wesen übrig blieb, Gott also bestimmbar wurde nur in seiner völligen Unbestimmbarkeit. Diesen Weg, der von einem vorgefundenen Etwas zum Nichts führt und an dessen Ende sich Atheismus und Mystik die Hand reichen können, beschreiten wir nicht, sondern den entgegengesetzten vom Nichts zum Etwas. Unser Ziel ist kein negativer, sondern im Gegenteil ein höchst positiver Begriff. Wir suchen Gott, gleich wie späterhin die Welt und den Menschen, gerade nicht innerhalb eines einen und allgemeinen All als einen Begriff unter andern; wollten wir das, dann allerdings wäre die negative Theologie des Cusaners oder des Königsbergers das einzig wissenschaftliche Ziel; denn dann wäre das Negative schon im Ausgangspunkt des Denkens als das Ziel festgelegt; ein Begriff unter andern ist stets negativ, mindestens gegen andre; und macht er den Anspruch auf Unbedingtheit, so kann ihm die Wissenschaft nur dienen mit unbedingter — Nichtigkeit. Aber eben jene Voraussetzung des einen und allgemeinen Alls haben wir aufgegeben. Wir suchen Gott, wie späterhin Welt und Mensch, nicht als einen Begriff unter andern, sondern für sich, auf sich allein gestellt, in seiner — wenn der Ausdruck nicht mißverständlich ist — absoluten Tatsäch-

lichkeit, also gerade in seiner »Positivität«. Deshalb müssen wir das Nichts des gesuchten Begriffs an den Anfang stellen; wir müssen es in unsren Rücken bringen; denn vor uns liegt als Ziel ein Etwas: die Wirklichkeit Gottes.

Gott also ist uns zunächst ein Nichts, sein Nichts. Vom Nichts zum Etwas, oder sagen wir schärfer: vom Nichts zu dem, was nicht Nichts ist — denn wir suchen kein »Etwas« — führen zwei Wege, der Weg der Bejahung und der Weg der Verneinung. Die Bejahung, nämlich des Gesuchten, des Nichtnichts; die Verneinung, nämlich des Vorausgesetzten, des Nichts. Diese zwei Wege sind untereinander so verschieden, ja so entgegengesetzt wie — nun eben wie Ja und Nein. So sind auch die erreichten Punkte nicht etwa einerlei mit dem, der vorhin als das »Gesuchte« bezeichnet wurde, sondern untereinander verschieden — wieder wie Ja und Nein. Das Ja gilt dem Nichtnichts, das Nein dem Nichts. Bejahung des Nichtnichts setzt — wie jede Bejahung, die durch Verneinung geschieht, — ein Unendliches, Verneinung des Nichts setzt — wie jede Verneinung — ein Begrenztes, Endliches, Bestimmtes. Wir sehen also das Etwas in zweierlei Gestalt und in zweierlei Verhältnis zum Nichts: einmal als seinen Anwohner und einmal als seinen Entronnenen. Als Anwohner des Nichts ist das Etwas die ganze Fülle alles dessen, was nicht Nichts — ist, in Gott also, da wir außer ihm hier nichts kennen, die ganze Fülle dessen, was in ihm »ist«; als Entronnener hingegen, der soeben das Gefängnis des Nichts brach, ist das Etwas nichts weiter als das Ereignis dieser Befreiung vom Nichts; es ist ganz bestimmt von diesem seinem einen Erlebnis, in Gott also, dem von außen, mindestens hier, nichts geschehen kann, ganz und nur Tat. Ohne Ende entquillt so dem Nichts das Wesen, in scharfer Begrenzung entbricht ihm die Tat. Beim Wesen fragt man nach dem Ursprung, bei der Tat nach dem Anfang.

Aus guten Gründen gehen wir hier zunächst nicht über diese bloß formellen Bestimmungen hinaus; wir wollen uns

nicht vorgreifen. Das Gesagte wird sich aber schon etwas erhellen, wenn wir, nur zum Vergleich, den umgekehrten Vorgang, das Werden zum Nichts, betrachten. Hier sind ebenfalls zwei Möglichkeiten gegeben: die Verneinung des, um nun einmal den heute zu stark verengten Ausdruck »Etwas« durch einen unbelasteten zu ersetzen, — also die Verneinung des Ichts und die Bejahung des Nicht-Ichts, des Nichts. Die Umkehrung ist so genau, daß dort, wo auf dem Hinweg das Ja erschien, jetzt das Nein erscheint und umgekehrt. Für die Entstehung des Nichts durch Verneinung des Ichts hat die deutsche Sprache einen Ausdruck, den wir nur von seiner engeren Bedeutung befreien müssen, um ihn hier einsetzen zu können: Verwesung bezeichnet (genau wie das Mystikerwort Entwesung) die Verneinung des Ichts. Für die Bejahung des Nichts aber hat die Sprache das Wort Vernichtung. In der Verwesung, der Entwesung entsteht das Nichts in seiner unendlichen Unbestimmtheit; der verwesende Leib so wenig wie die entwesende Seele streben nach dem Nichts als einem Positiven, sondern einzig nach Auflösung ihres positiven Wesens; aber indem ihnen die geschieht, münden sie in die gestaltlose Nacht des Nichts. Hingegen Mephisto, der das Böse geradezu will und das Ewigleere eingestandenermaßen liebt, begehrt das Nichts, und da muß das Ganze dann freilich hinauskommen auf — »Vernichtung«. Hier sehen wir also das Nichts zwar nicht selber als ein Komplexes — denn dann wäre es ein Bestimmtes und nicht das Nichts —, aber doch als ein auf mehreren und entgegengerichteten Wegen Erreichbares; und so verstehen wir nun vielleicht besser, wie im bestimmungslosen Nichts verschiedene Ursprünge des Bestimmten liegen können und der stille Fluß des Wesens, der hochschießende Springquell der Tat aus dem selben dunkel stehenden Wasser entspringen mögen.

Wohlgemerkt, wir sprechen nicht wie die frühere Philosophie, die nur das All als ihren Gegenstand anerkannte, von einem Nichts überhaupt. Wir kennen kein eines und allgemeines Nichts, weil wir uns der Voraussetzung des einen

und allgemeinen All entschlagen haben. Wir kennen nur das einzelne (deswegen aber nicht etwa bestimmte, sondern nur bestimmungerzeugende) Nichts des einzelnen Problems. In unserm Fall also das Nichts Gottes. Gott ist hier unser Problem, unser Vor=wurf und Gegen=stand. Eben daß er zunächst uns nichts weiter sein soll als ein Problem, drücken wir darin aus, daß wir mit seinem Nichts beginnen, das Nichts also zu seiner Voraussetzung (nicht etwa, wie zu Anfang schon bemerkt, zum Ergebnis) machen. Wir sagen gewissermaßen: wenn Gott ist, so gilt von seinem Nichts das folgende. Indem wir also das Nichts nur als das Nichts Gottes voraussetzen, führen auch alle Folgen dieser Voraussetzung nicht über den Rahmen dieses Gegenstandes hinaus. Es wäre also ganz falsch und ein Rückfall in den überwundenen Begriff des einen und allgemeinen Nichts, wenn wir in dem Hervorquellen des »Wesens« und in dem Hervorbrechen der »Tat« das Wesen und die Tat allgemein, etwa das Wesen der Welt oder die auf Welt oder Menschen gerichtete Tat, abgeleitet zu haben dächten. Alle Begriffe, solange wir uns in dieser hypothetisierenden Bannmeile des Nichts bewegen, bleiben in dieser Bannmeile, bleiben unter dem Gesetz des Wenn und So, ohne aus dem Zauberkreis heraustreten zu können. Das Wesen etwa kann immer nur ein Wesen innerhalb Gottes bedeuten, die Tat nie auf einen außerhalb Gottes gedachten Gegenstand bezogen werden. Es bleibt bei lauter Reflexionen Gottes — wie nachher der Welt und nachher des Menschen — in sich selber. Wir haben das All zerschlagen, jedes Stück ist nun ein All für sich. Indem wir uns in dies Stückwerk unsres Wissens versenken, sind wir bei unserer Wanderung ins Reich der Mütter noch Knechte des ersten Befehls: des Befehls zu versinken. Das Steigen, und in ihm das Zusammenwachsen des Stückwerks zum Vollkommenen des neuen All, wird erst später kommen.

Das Ja ist der Anfang. Das Nein kann nicht Anfang sein; denn es könnte nur ein Nein des Nichts sein; das setzte aber ein Nichts voraus, das verneinbar wäre, also ein Nichts,

das sich schon zum Ja entschlossen hätte. Das Ja ist also der Anfang. Und zwar kann es nicht das Ja des Nichts sein; denn es ist der Sinn unsrer Einführung des Nichts, daß es nicht Ergebnis sein soll, sondern im Gegenteil Ausgangspunkt und nur Ausgangspunkt. Es ist noch nicht einmal Anfang. Es ist höchstens Anfang unsres Wissens. Es ist eben wirklich nur Ausgangspunkt, also schlechthin unfähig, selber bejaht zu werden. Ebenso unfähig freilich auch, wie schon gesagt, verneint zu werden. Es liegt vor dem Ja wie vor dem Nein. Es läge vor allem Anfang — wenn es läge. Aber es »liegt« nicht. Es ist nur der virtuelle Ort für den Anfang unsres Wissens. Es ist nur die Markierung für das Gestelltsein des Problems. Wir vermeiden streng, es zu benennen. Es ist kein »dunkler Grund« noch sonst ein irgend mit Ekharts, Böhmes oder Schellings Worten Benennbares. Es ist nicht im Anfang.

Im Anfang ist das Ja. Und da das Ja also nicht auf das Nichts gehen darf, so muß es auf das Nichtnichts gehen. Und weil dies Nichtnichts ja nicht selbständig gegeben ist — denn es ist überhaupt nichts gegeben außer dem Nichts —, so umschreibt die Bejahung des Nichtnichts als innere Grenze die Unendlichkeit alles dessen, was nicht Nichts ist. Es wird ein Unendliches bejaht: Gottes unendliches Wesen, seine unendliche Tatsächlichkeit, seine Physis.

Das ist die Kraft des Ja, daß es überall haftet, daß unbegrenzte Möglichkeiten von Wirklichkeit in ihm liegen. Es ist das Urwort der Sprache, eins von denen, durch die — nicht etwa Sätze, sondern erst einmal überhaupt satzbildende Worte, die Worte als Satzteile, möglich werden. Ja ist kein Satzteil, aber ebensowenig das kurzschriftliche Sigel eines Satzes, obwohl es als solches verwendet werden kann, sondern es ist der stille Begleiter aller Satzteile, die Bestätigung, das »Sic«, das »Amen« hinter jedem Wort. Es gibt jedem Wort im Satz sein Recht auf Dasein, es stellt ihm den Sitz hin, auf dem es sich niederlassen mag, es »setzt«. Das erste Ja in Gott begründet in alle Unendlichkeit das göttliche Wesen. Und dies erste Ja ist »im Anfang«.

Wir können den Schritt, den dieses erste Ja auf dem Wege zur Vollendung Gottes bedeutet, in bekannten logisch-mathematischen Symbolen festzuhalten versuchen. Wir wollen uns dabei zunächst beschränken auf die Verwendung der algebraischen Buchstaben und des Gleichheitszeichens. In der Gleichung y=x etwa würde y den Gegenstand, x den Inhalt der Aussage bezeichnen, y also das Subjekt, x das Prädikat. Während nun sonst die bejahende Setzung das Subjekt, die verneinende Bestimmung das Prädikat bezeichnet, ist es hier, wo es sich um die Ursprünge handelt, gerade umgekehrt; die Bejahung wird das Merkmal der Urbestimmung; das Prädikat ist zwar im einzelnen Fall stets ein einzelnes, also negativ, nach ihrem ursprünglichen Begriff aber ist die Bestimmung gerade positiv, — das reine »So«. Daß dieses »So« dann weiterhin ein »So und nicht anders« wird, tritt erst in Kraft, wenn zu dem ursprünglich Einen das »Andre« hinzutritt. Erst durch diesen Übergang zur Vielheit wird die Bestimmung zur Verneinung. Und wie die Urbestimmung im Ja geschieht, so die Ursetzung, die Setzung des ursprünglichen Subjekts, im Nein; jede einzelne Setzung eines Subjekts ist zwar bloße für sich grundlose Position, aber die ursprüngliche Setzung, die vor allen einzelnen liegt, die Voraus-setzung, ist Verneinung, nämlich des Nichts; jedes einzelne Subjekt ist schlechthin »anders«, anders nämlich als das Nichts. In der Gleichung, die wir hier aufzustellen haben, wird also links vom Gleichungsstrich das Nein, rechts das Ja zu stehen kommen. Mit dem einfachen x oder y symbolisieren wir die vollkommene Beziehungslosigkeit, mit y= die Beziehung des Subjekts auf ein Prädikat, also die Bestimmung mit dem Hinblick auf eine ihr noch zuzuordnende Gesetztheit, mit =x die Gesetztheit mit dem Hinblick auf eine ihr noch bevorstehende Bestimmung. In dieser Symbolsprache müßten wir also Gottes Physis, Gottes schlechthinniges und unendlich bejahtes Sein, mit A bezeichnen; mit A und nicht etwa mit B oder C, denn es ist unendlich bejaht, es geht ihm innerhalb der ihm eigentümlichen, von seinem Nichts bedingten Sphäre nichts voraus,

dem es etwa folgen müßte; es kann ihm nichts vorausgehen, weil es als unendlich und nicht als endlich gesetzt ist. Es ist schlechthinige ruhende, aber unendliche Tatsächlichkeit; ob in dieses stille Meer der innergöttlichen Physis ein Sturm hineinfahren wird, der seine Fluten aufbrausen läßt, ob aus seinem eigenen Schoß sich Wirbel und Wellen bilden, die in die stille Fläche strömende Bewegung bringen, — das wissen wir noch nicht. Vorerst ist es »A«, — unbewegtes, unendliches Sein.

Wissen wir wirklich nicht, welche von den beiden Möglichkeiten, der Sturm von außen oder der Wirbel von innen die glatte Fläche in Bewegung bringen wird? Der Fläche selber freilich sehen wir nichts an. Aber erinnern wir uns doch, wie dies unbewegte Wesen uns entstand im Ja und wie wir soeben vorgreifend ausführten, daß das Ja stets die rechte, die »x«-Seite der Gleichung y=x einnahm. Damit ist schon für die erste der beiden Bewegungsmöglichkeiten entschieden. Im Ja liegt nichts, was über es selbst hinaustreibt; es ist das »so«. Vom Nein also muß die Bewegung kommen.

Das Nein ist ebenso ursprünglich wie das Ja. Es setzt nicht etwa das Ja voraus. Diese Voraussetzung macht wohl das einzelne abgeleitete Nein. Das ursprüngliche aber setzt nichts voraus als das Nichts. Es ist Nein des Nichts. Aber nun freilich: es entbricht zwar unmittelbar dem Nichts, eben als dessen Verneinung, kein Ja geht ihm voraus; wohl aber eine Bejahung. Nämlich: es setzt zwar nur das Nichts voraus, aber das von ihm vorausgesetzte Nichts ist kein Nichts, bei dem es sein Bewenden hätte haben dürfen, nicht das Ewigleere, das Mephistopheles sich liebt, sondern ein Nichts, aus dem das Ja hervorquellen mußte, das Nichts, das nur als ein Nichts des Wissens gedacht war, nicht als positives gesetztes Nichts, nicht als »dunkler Grund«, nicht als »Abgrund der Gottheit«, sondern als Ausgangspunkt des Denkens über Gott, als Ort der Stellung des Problems. Zwar nicht das Ja selber, aber das Nichts, aus dem Bejahung hervorgehen mußte, geht dem ursprünglichen Nein voraus. So ist das Nein, unbeschadet

der Unmittelbarkeit seines Ursprungs, »jünger« als das Ja. Das Non ist nicht propter Sic, aber post Sic.

Das Nein ist ursprüngliche Verneinung des Nichts. Während das Ja an dem Nichts nicht hatte haften bleiben können, weil dieses ihm gewissermaßen keinen Ansatzpunkt gab; während es also von ihm abgestoßen sich auf das Nichtnichts warf und, so ins Unendliche befreit von seinem Ausgangspunkt, in dem unendlichen Gebiet des Nichtnichts das göttliche Wesen setzte: ist das Nein mit dem Nichts in engster Verschlingung Leib an Leib. Die enge Verschlingung ist jetzt möglich, da durch die vorausgegangene unendliche Bejahung des Nichtnichts das Nichts als ein Endliches zurückgeblieben war. So findet das Nein hier seinen Gegner dicht vor sich. Aber das Bild des Ringerpaars führt irre. Es ist kein Paar. Es ist ein Ringkampf nicht zu Zweien, sondern zu Einem; das Nichts verneint sich selbst. In der Selbstverneinung erst bricht aus ihm das »Andre«, der »Gegner«, hervor; und in dem Augenblick seines Hervorbrechens ist das Nein aus der selbstverneinenden Verschlingung des Nichts gelöst und frei geworden. Als freies, ursprüngliches Nein nimmt es jetzt Gestalt an.

Hier gilt es nun wieder die Frage genau einzustellen. Wir fragen nach Gott. Das sichselbstverneinende Nichts war das sichselbstverneinende Nichts Gottes; das aus dieser Selbstverneinung geborene Nein ist ein Nein Gottes. Das Ja in Gott war sein unendliches Wesen. Sein freies, aus der Verneinung seines Nichts hervorschießendes Nein ist nicht selbst Wesen; denn es enthält kein Ja; es ist und bleibt reines Nein, es ist nicht »so«; nur »nicht anders«; so ist es immer auf »andres« gerichtet, es ist immer nur das »eine«. Und zwar das »eine« als das »eine« in Gott, vor welchem also alles andre in ihm zum bloßen »andern« wird. Dies schlechthin »eine«, dies schlechthinige Nein zu allem, was nicht es selbst, sondern »andres« ist, welchen Namen dürften wir ihm geben, wenn nicht den der Freiheit? Gottes Freiheit wird geboren aus der ursprünglichen Verneinung des Nichts als das auf alles andre nur als auf andres Gerichtete. Gottes Freiheit ist schlechthin gewaltiges Nein.

Gottes Wesen war unendliches Ja. Jenes Ja ließ das Nichts als ein des Unendlichen entleertes zurück. Aus diesem endlich gewordenen entrang sich in ursprünglicher Selbstverneinung das freie Nein. Es trägt die Narben des Kampfs, in dem es hervorbrach. Es ist unendlich in seinen Möglichkeiten, in dem, worauf es geht; denn es geht schlechthin auf alles; alles ist ihm »andres«; aber es selbst ist stets »eines«, stets begrenzt, stets — endlich, wie es ja in der Selbstverneinung des endlich gewordenen Nichts hervorbrach. Es bricht in alle Ewigkeit hervor; denn alle Ewigkeit ist ihm bloß »andres«, ist ihm bloß unendliche Zeit. Es ist diesem ihm stets »andern« gegenüber in alle Zeit das Einmalige, das immer Neue, immer Erstmalige. Dem unendlichen göttlichen Wesen tritt gegenüber die göttliche Freiheit, die endliche Gestalt der Tat, einer Tat freilich, deren Mächtigkeit unerschöpflich ist, die sich ins Unendliche immer neu aus ihrem endlichen Ursprung heraus ergießen kann, kein unendliches Meer, sondern eine unerschöpfliche Quelle. Dem einfürallemal so wie es ist beschaffenen Wesen tritt entgegen die allzeit neu sich offenbarende Freiheit der Tat, eine Freiheit aber, für die wir noch keinen andern Gegenstand denken dürfen außer der Unendlichkeit jenes immerwährenden Wesens. Es ist keine Freiheit Gottes, Gott ist uns auch jetzt noch Problem. Es ist göttliche Freiheit, Freiheit in Gott und in Bezug auf Gott. Wir wissen auch jetzt noch nichts von Gott. Wir sind noch beim Stückwerk des Wissens, noch beim Fragen, nicht beim Antworten.

Suchen wir das eben gewonnene Stück, die göttliche Freiheit, ebenso in einem Symbol einzufangen wie zuvor das göttliche Wesen. Als ursprüngliches Nein haben wir die göttliche Freiheit auf die linke Seite der zukünftigen Gleichung zu stellen. Und da es ein Nein ist, das als ursprüngliches Subjekt mit unbeschränkter Macht über sich hinaus (wenn auch, wie stets wieder betont werden muß, nur innerhalb Gottes über sich hinaus) greift, so wird das Symbol nach dem Schema »y=« zu bilden sein. Und da schließlich diese Freiheit zwar in ihrer allzeit erneuerten Einmaligkeit endlich, aber in ihrer

beständigen Neuheit unendlich ist und ihr nichts vorausgehen kann, weil es nichts neben ihr gibt, sondern sie ein stets Einmaliges, aber nie Einzelnes ist, so ergibt sich als Symbol für sie das »A=«. Wie dies Symbol für die göttliche Freiheit sich mit dem für das göttliche Wesen zusammenfindet und dadurch erst die Gleichung und mit ihr die erste Antwort auf die Frage nach Gott zustande kommt, das sei nun dargestellt.

Die Freiheit geht auf ein Unendliches. Als Freiheit ist sie endlich; insofern sie auf ein Unendliches geht, ist sie Macht, unendliche Macht, schroff gesagt: unendliche Willkür. Als der unendliche Gegenstand, den sie verlangt, liegt ihr vor nur das Wesen. Aber in dem Wesen, wie es denn symbolisiert war durch einen bloßen Buchstaben ohne das Gleichheitszeichen, liegt keinerlei ausgesprochene Richtung, weder eine tätige noch eine empfängliche, die jener Kraft entgegendrängt; das göttliche Wesen ruht im unendlichen Schweigen des reinen Daseins, der stummen Tatsächlichkeit. Es ist. So scheint die Willkür, weder gerufen noch gezogen, sich über das Wesen stürzen zu können. Aber indem sie sich ihm nähert, gerät sie gleichwohl in den Bannkreis seines trägen Seins. Ohne daß etwa dies Sein ihr eine Kraft entgegenschickt, fühlt sie dennoch ihre eigene Kraft erlahmen; die unendliche Macht spürt mit jedem Schritt, den sie sich dem Wesen nähert, einen wachsenden Widerstand, einen Widerstand, der am Zielpunkt, beim Wesen selbst, unendlich werden würde; denn hier würden die Äußerungen der Macht verschluckt von dem durchgängig ausgebreiteten, träge daliegenden »Es ist«, »So ist es« des Wesens. An dem Brennpunkt der Unendlichkeit des trägen Ja würde die unendlich geschwächte Macht des unendlich aktiven Nein erlöschen. So müssen wir die Macht, wie sie selber schon nicht mehr das ursprüngliche unendliche Nein, sondern schon dies Nein auf dem Wege zu seiner Machtausübung am trägen So des Ja ist, erfassen vor dem Ende der Bewegung, also ehe die Trägheit des Soseins als unendliche wirken kann. Dieser Punkt, wo

gewissermaßen die unendliche Macht der göttlichen Tat eintritt in das Kraftfeld des göttlichen Wesens, noch gewaltig über seine Trägheit, aber doch schon an ihr gehemmt, — diesen Punkt bezeichnen wir im Gegensatz zu dem Punkt der göttlichen Macht und Willkür als den Punkt des göttlichen Müssens und Schicksals. Wie die göttliche Freiheit sich zu Willkür und Macht gestaltet, so das göttliche Wesen zu Müssen und Schicksal. Aus der unendlichen Bewegung, die von der Freiheit ausgehend in den Bereich des Wesens hinüberströmt, entsteht so in unendlicher Selbstgestaltung das göttliche Antlitz, das mit einem Nicken seiner Brauen den weiten Olymp erschüttert und dessen Stirne doch gefurcht ist vom Wissen um den Spruch der Norne. Beides, die unendliche Macht im freien Erguß des Pathos und die unendliche Gebundenheit im Zwang der Moira,' — beides zusammen formt die Lebendigkeit des Gottes.

Wir halten hier einen Augenblick inne, um erst einmal diesen offenbar entscheidenden Schritt, den wir hier über das bloße Ja und das bloße Nein hinausgetan haben, nachträglich zu begreifen. Wir haben die Bewegung, die uns vom Nein zum Ja trug, wie selbstverständlich hingenommen, ohne zu fragen, welches Urwort, entsprechend dem Ja und dem Nein der beiden ersten Schritte, diesen dritten Schritt leitete. Das Ur-Ja war das Wort der ursprünglichen Setzung gewesen, als solches in jedem Wort der stille Teilhaber der Geschäfte, die das Wort im Satzganzen macht. Das Ur-Nein ist gleichfalls in jedem Wort im Satz wirksam, und zwar nicht insofern dies Wort Aussage ist, sondern insofern es Gegenstand von Aussagen wird; so ist sein eigenster Platz im Satz, wie schon ausgeführt, beim Subjekt; während das Ja als »So« das einzelne Wort be-stätigt, d. h. es seines »steten« dauernden Werts, unabhängig von der Stellung, die es innerhalb des Satzes zu den andern Worten einnimmt, versichert, geht das Nein gerade auf diese Stellung des Worts zum Satz. Als »Nicht-anders« er-örtert es diesen »Ort« des einzelnen Worts, durch den seine Eigentümlichkeit gegenüber den »andern«

festge=legt wird — nicht die »stete« Eigentümlichkeit, sondern eine vom Satzganzen, von den »andern« Bestandteilen des Satzes abhängige. Nehmen wir als Beispiel zunächst zwei extreme Fälle, nämlich für das Ja die Nichts=als=Aussage, das prädikativische Eigenschaftswort, für das Nein den Nichts=als=Aussagegegenstand, das substantivische Subjekt. Das Wort »frei« hat einen bestimmten Sinn, unabhängig davon, ob es in dem Satz »der Mensch ist freigeschaffen, ist frei« steht, oder in dem andern »der Mensch ist nicht geschaffen, frei zu sein«. Dieser bewegungslose Sinn ist das Werk des heimlichen Ja. Dagegen das Wort »Mensch« etwas ganz Verschiedenes ist, insofern von ihm ausgesagt wird, daß er ein Bürger zweier Welten ist, als insofern er ein politisches Tier genannt wird; diese Verschiedenheit, die jedesmal durch die andern Glieder des Satzes geschaffen wird, denen das eine Subjekt gegenübertritt, ist das Werk des heimlichen Nein. Und nun als abschließendes Beispiel ein ganz unextremes: das Wort »bis« bedeutet immer den Abschluß einer sukzessiv gedachten Größe, aber in »bis morgen« geht es auf eine Zeitstrecke, und zwar eine zukünftige, in »bis an die Sterne weit« auf eine Raumstrecke. Der übrigens hier leicht erweckte Anschein, als ob das »heimliche Ja« also in Wirklichkeit, und nicht bloß in der begrifflichen Reihenfolge (als Möglichkeit des Bejahens), dem »heimlichen Nein« vorangehen müßte und letzteres also weniger ursprünglich sei, wird durch die einfache Überlegung beseitigt, daß wir ja in Wirklichkeit jene »steten« festen Bedeutungen der Worte nur aus ihren Zusammenhängen im Satz entnehmen und daher diese »Stetigkeit« im einzelnen Fall gar nicht wirklich vorliegt, sondern im Gegenteil jeder neue Satzzusammenhang, in den ein Wort tritt, den »stetigen« Charakter des Worts wandelt und also die Sprache in der lebendigen Rede sich stets erneuert.

Wir sprachen eben schon ganz unbefangen von Satz und Zusammenhang. Eigentlich aber ist mit dem Ja und dem Nein immer nur das einzelne Wort vorbereitet, wenn auch mit dem Nein schon in seiner Beziehung auf den Satz. Der

Satz selber kommt erst zu=stande, ent=steht erst dadurch, daß das er=örternde, fest=legende Nein, über das be=stätigende Ja Gewalt zu gewinnen sucht. Der Satz, ja schon der kleinste Satzteil — wo die Sprache isoliert, das Wort; wo sie agglutiniert, die Verbindung zweier Worte; wo sie flektiert, die Verbindung von Stamm und Flexionsendung in einem Wort — setzt Ja und Nein, So und Nichtanders voraus. Damit haben wir das dritte jener Urworte, das an Ursprünglichkeit den beiden andern nicht gleich, sondern sie beide voraussetzend, dennoch erst beiden zu lebendiger Wirklichkeit hilft: das Wort »und«. Das Und ist nicht der geheime Begleiter des einzelnen Worts, sondern des Wortzusammenhangs. Es ist der Schlußstein des Kellergewölbes, über welchem das Gebäude des Logos, der Sprachvernunft, errichtet ist. Wir haben in der zuvor gefundenen Antwort auf die Frage nach Gott, die wir in der Feststellung des Nichts unsres Wissens von ihm aufgeworfen hatten, eine erste Kraftprobe jenes dritten Urworts kennen gelernt.

Das, zunächst wenigstens, Abschließende dieser Antwort wird symbolisiert durch die Gleichung, in der die Wege, die zur Antwort führten, unsichtbar geworden sind. Der Gleichung A=A sieht man nicht mehr an, ob sie aus A, A=, =A oder A aufgebaut ist. Sie läßt nichts weiter erkennen als die reine Ursprünglichkeit und Insichselbstbefriedigtheit des Gottes. Er ist von nichts außer sich abhängig und scheint nichts außer sich zu bedürfen: »frei im Äther herrscht der Gott, seiner Brust gewalt'ge Lüste bändigt das Naturgebot« — das Gebot seiner eigenen Natur. Das innere Spiel der Kräfte, das diese lebendige Göttergestalt gebildet hat, ist versunken. Eben damit symbolisiert die Gleichung die unmittelbare Lebendigkeit dieser Gestalt, die Lebendigkeit des Gottes.

Des Gottes zunächst. Denn lebendig sind auch die Götter des Altertums, nicht erst der, den wir heut als den lebendigen bezeichnen. Sie sind sogar, wenn man so will, viel lebendiger. Denn sie sind nichts als lebendig. Sie sind

unsterblich. Der Tod liegt unter ihnen. Sie haben ihn nicht besiegt, aber er wagt sich nicht an sie heran. Sie lassen ihn in seinem Reich gelten, entsenden wohl einen aus ihrem unsterblichen Kreis, über jenes Reich zu walten. Dies ist dann die uneingeschränkteste, ja eigentlich die einzige Herrschaft im strengeren Sinn, die sie ausüben. In die Welt des Lebendigen greifen sie wohl ein, aber sie herrschen nicht darin, — sie sind lebendige Götter, aber nicht Götter des Lebendigen; denn dazu gehörte ein wirkliches Aussichheraustreten, und das läge dieser »leichtlebigen« Lebendigkeit der Olympier nicht; nur auf die Fernhaltung des Todes von ihrer unsterblichen Welt wird eine gewisse planmäßige Aufmerksamkeit verwendet. Im übrigen leben die Götter unter sich. Daran ändert auch ihr viel berufenes Verhältnis zu den »Kräften der Natur« nichts. Denn der Begriff der Natur als eines Reichs eigener Gesetzlichkeit im Gegensatz zu einem etwaigen »Übernatürlichen« existiert noch gar nicht. Die Natur ist stets die eigene Natur der Götter. Wenn ein Gott mit einem Gestirn oder irgend etwas dergleichen zusammengebracht wird, so wird er dadurch nicht, wie wir es uns immer wieder in Rücktragung unsres Naturbegriffs vorstellen möchten, zum Gott des Gestirns, sondern das Gestirn wird Gott oder mindestens Teil des Gottes. Und wenn von diesem göttlichen Walten der Gestirne ein Kraftfeld ausstrahlt über alles irdische Geschehen, so wird damit dieses irdische Geschehen nicht der Waltung der göttlichen Gestirne unterstellt, sondern es wird gewissermaßen hinaufgehoben in jene göttliche Sphäre, Teil dieses Ganzen; es hört auf, selbständig zu sein, wenn es das je war; es wird selbst göttlich. Immer bleibt die Welt der Götter eine Welt für sich, selbst wenn sie die ganze Welt umschließen; die umschlossene Welt ist dann nichts für sich, zu dem der Gott erst in ein Verhältnis treten müßte, sondern eben ein von ihm Umschlossenes. So ist Gott hier ohne Welt; oder wenn man umgekehrt diese Vorstellung gerade als eine Weltanschauung charakterisieren möchte, so wäre diese Welt des unter sich bleibenden Götterlebens —

eine Welt ohne Götter. Und damit hätten wir das Wesen dessen ausgesprochen, was man als mythologische Weltauffassung bezeichnen mag.

Denn dies ist das Wesen des Mythos: ein Leben, das nichts über sich und nichts unter sich kennt; das, mögen nun die Träger dieses Lebens Götter Menschen Dinge sein, ohne beherrschte Dinge, ohne herrschende Götter ist, ein Leben rein in sich. Das Gesetz dieses Lebens ist der innere, nicht über sich selbst hinaustönende, stets in sich selbst zurückkehrende Einklang von Willkür und Schicksal. Die frei hinströmende Leidenschaft des Gottes bricht sich an dem inneren Damm des dunkeln Gebots seiner Natur. Die Gestalten des Mythos sind weder bloß Mächte noch bloße Wesen; weder als das eine, noch als das andre wären sie lebendig; erst in dem Wechselstrom von Leidenschaft und Schicksalsschluß entstehen ihre höchst lebendigen Züge: grundlos im Haß wie in der Liebe, denn es gibt keine Gründe unter ihrem Leben, rücksichtslos, denn es gibt kein Zurück, nach dem sie sehen müßten, ihr freier Erguß nicht geleitet, nur gehemmt vom Spruch des Schicksals, ihr Müssen nicht gelöst durch die freie Kraft ihrer Leidenschaft, und dennoch beides, Freiheit und Wesen, eins in der rätselhaften Einheit des Lebendigen — das ist die Welt des Mythos.

Dieser widerspruchsvolle Reichtum des Lebens, der möglich wird durch die Abgeschlossenheit der mythischen Welt, ist nun außerhalb seines ursprünglichen Bereichs bis auf den heutigen Tag in Kraft geblieben für die Kunst. Alle Kunst steht noch heutigen Tags unter dem Gesetz der mythischen Welt. Das Kunstwerk muß jene Abgeschlossenheit in sich, jene Rücksichtslosigkeit gegen alles, was außerhalb liegen mag, jene Unabhängigkeit von höheren Gesetzen, jene Freiheit von niederen Pflichten haben, die wir als der Welt des Mythos eigentümlich erkannten. Es ist eine Grundforderung an das Kunstwerk, daß von seinen Gestalten, und mögen sie die Tracht unsres Alltags tragen, ein Schauer des »Mythischen«

ausgeht; das Kunstwerk muß durch eine kristallene Mauer von allem andern, was nicht es selbst ist, abgeschlossen sein; es muß etwas wie ein Hauch über ihm liegen von jenem »leichten Leben« der olympischen Götter, mag schon das Dasein, das es spiegelt, Not und Träne sein. Von dem dreifachen Geheimnis des Schönen — äußere Form, innere Form, Gehalt — hat die erste seiner Gestalten, das Wunder der äußeren Form, das »Was aber schön ist, selig ist es in ihm selbst«, seinen Ursprung im metaphysischen Geiste des Mythos. Der Geist des Mythos gründet das Reich des Schönen.

Dieser Geist des Mythischen, in dem Gott zu einem lebendigen Gott wird, hat seine Stärke in jener Geschlossenheit, die selbst wieder eine Folge der Abschlußhaftigkeit dieses Gottesbegriffs ist. Auch seine Schwäche liegt begründet in dieser seiner Geschlossenheit und abschlußhaften, nicht zeugenden, sondern erzeugnishaften Art. Aber hier gilt es vorerst, seine Stärke zu betonen. Das Mythische, wie es bis zu ihrem Untergang in den Religionen Vorderasiens und Europas, doch als ein Stadium der Entwicklung überall herrschend war, bedeutet keine niedrigere, sondern die höhere Form gegenüber den »Geistesreligionen« des Ostens. Es ist kein Zufall, daß die Offenbarung, als sie in die Welt hinausging, ihren Weg nicht nach Osten, sondern nach Westen nahm. Die lebendigen »Götter Griechenlands« waren würdigere Gegner für den lebendigen Gott als die Schemen des asiatischen Ostens. Chinas wie Indiens Gottheiten sind ungeheure Gebäude aus den Blöcken der Urzeit, die als Rohblöcke in den Kulten der »Primitiven« noch bis in unsre Zeit hineinragen. Der Himmel Chinas ist der zum Weltumfassenden gesteigerte Begriff der göttlichen Macht, die, ohne sich über das göttliche Wesen zu ergießen und sich so zur göttlichen Lebendigkeit zu gestalten, in die ungeheure Kugel ihrer herrschenden Willkür das ganze All einordnete, nicht als ein andres, sondern als ein ihr Eingeschlossenes, ihr »Innewohnendes«; nirgends wird der an-

schauliche Sinn des Immanenzgedankens so deutlich wie bei diesem chinesischen Vergöttern der Himmelswölbung, außer der — Nichts ist. Und ebenso wie sich Chinas Gott erschöpft in dem Gang vom Nichts zur allumfassenden Macht, so Indiens auf der Straße zwischen dem Nichts und der reinen alles durchdringenden Stille des Wesens, der göttlichen Physis. In den stummen Kreis des Brahman ist nie der Laut der göttlichen Freiheit gedrungen; so bleibt es, obwohl alles Leben erfüllend und alles Leben in sich hineinsaugend, selber tot. Von den lebendigen Gestalten der Götter des Mythos her gesehen sind diese »Gottheiten« — das Wort aller derer, die sich vor dem Angesicht des lebendigen Gottes in die Nebel der Abstraktion flüchten — Rückbildungen ins Elementare. Wie sehr, das lehrt ein Blick auf die Rückbildungen, die eben jene elementaren Gebilde selber wieder erfahren; denn einmal begonnen, hört dieser Gang der Rückbildung nicht eher auf, bis er hart an seine äußerste Grenze gelangt ist, ans — Nichts.

Die Wesenhaftigkeit des Brahman sprachen seine Verehrer tiefsinnig aus mit der unermüdlich wiederholten Silbe der Bejahung, die alle seine Geheimnisse erschließen sollte. Aber indem sie gleichzeitig dieses eine ungegliederte Wesen als den Aufsauger aller Vielheit, des Selbst aller Dinge, erkannten, tauchte hinter dem ungegliederten einen Ja schon eine neue Bestimmung des Wesens auf, dem Sinne nach mit dem Ja einerlei, aber die unendliche in es hineingebannte Vielheit andeutend: »Nein Nein«. So ward das Ja als Verneinung des Nichts erkannt. Dem einen unendlichen So wurde das unendlich zahllose »Nicht so, nicht so« eingefügt. Das Wesen der Gottheit war das verneinte Nichts. Und von hier gab es nur noch einen letzten Sprung rückwärts. Sollte der Sprung nicht im Nichts selber zerschellen, so mußte er den letzten Punkt erreichen, der noch zwischen ihm und jenem Nichtnichts lag. In diesem Weder-Noch aber von Nichts und Nichtnichts erkennen wir jenen schwindelerregenden letzten Gedanken des Buddhismus wieder, jenes Nirwana, das jenseits von Gott und Göttern, doch ebensosehr auch jenseits des bloßen Nichts,

seinen selbst gedanklich nur im salto mortale zu erschwingenden Platz hat. Offenbar gibt es hier nichts mehr weiter; es ist ein Äußerstes; dahinter liegt bloß noch das reine Nichts; die erste Station auf dem Wege, der vom Nichts zum Nichtnichts führt, wird von diesem Begriff in letzter noch irgend möglicher Verflüchtigung alles Wesens bezeichnet.

Die Macht des Himmels, an den das klassische China glaubt, hat sich wie jede tätige Macht durch einfache Verneinung vom Nichts gelöst. Die Vielheit der Dinge wird in dieses machtvolle Allumfassende nicht aufgesogen wie das Selbst, und alles Selbst, in die Meeresstille des Brahman; der Himmel schließt alles ein, indem er über alles gewaltig ist. Seine Macht ist Tat, ihr Symbol die Gewalt, die das Männliche dem Weiblichen tut. Nicht als ein unendliches Ja äußert sie sich also, sondern als ein jeden Augenblick erneuertes Nein gegen Jegliches, was in ihr beschlossen ist. Die Abstraktion, die auch hier noch hinter diese elementare Abstraktion den Sprung rückwärts wagte bis hart an die Grenze alles Elementaren im Nichts, mußte an die Stelle von Gott und Göttern als Gott»heit« einen Begriff der höchsten Macht stellen, die vom Nichts sich nur darin unterschied, daß sie sich auf Tat und Wirkung bezog, welche Beziehung aber selber einzig die des — Nichtstuns war. Das Tao ist dies nur tatlos Wirkende, dieser Gott, der sich »mäuschenstill« hält, damit die Welt sich um ihn bewegen kann. Es ist ganz unwesenhaft; nichts ist in ihm, so wie etwa alles Selbst im Brahman »ist«. Vielmehr es selbst in allem, aber wiederum nicht wie alles Selbst im Brahmann »ist«, also nicht wie — nach dem Gleichnis der Upanischaden — Salzkristalle in der Lösung, sondern — höchst bezeichnend auch hier wieder die Gleichnisse — wie die Nabe in den Speichen, wie die Fenster in der Wand, wie der Hohlraum im Gefäß: es ist das, was dadurch, daß es »nichts« ist, das Etwas »brauchbar« macht, der selbst bewegungslose Beweger des Beweglichen. Es ist die Nichttat als der Urgrund der Tat. Auch hier wieder ein Äußerstes: die eine mögliche Gestalt, die der Atheismus annehmen kann,

wenn er wahrhaft atheistisch sein und weder im Pantheismus stecken bleiben noch im reinen, von jeder besonderen Beziehung auf Gott und Götter freien Nihilismus verwehen will.

So sind hier in Nirwana und Tao die Baupläne entworfen, nach denen bis zum heutigen Tag jedes Gebäude errichtet werden muß, wohin das Denken über Gott sich vor der Stimme des wahren Gottes flüchten will. Hier allein ist es vor dieser Stimme sicher, — securus adversus deos so gut wie adversus Deum. Von hier führt kein Weg mehr zurück. Das Nichts ist ein fester Pflock; was an ihn angepflöckt ist, reißt sich nicht mehr los. Und nur weil diese letzte Abstraktion von allem göttlichen Leben dem lebendigen Selbst des Menschen und den lebendigen Welten der Völker unerträglich ist und deshalb das Leben auf die Dauer stets wieder gewaltig wird über die lebensflüchtige Blässe der Abstraktion — kurz weil es das Schicksal der Anhänger Buddhas wie Laotses ist, daß ein blühendes Heidentum die starren Steinblöcke ihrer Ungedanken wieder überwuchert, nur deshalb mögen auch in ihrem Bannkreis die Ohren der Menschen noch wieder empfänglich werden für die Stimmen, vor denen jene Männer einst sich in den schallsicheren Räumen des Nirwana und Tao bargen. Denn nur wo Leben ist, und sei es auch göttertrunken-gottfeindliches Leben, nur dort findet die Stimme des Lebendigen Widerhall. Im leeren Raum des Ungedankens, in den sich die Gottesangst flüchtet, die zur Gottesfurcht nicht den Mut aufbrachte, verhallt jene Stimme ins Leere. Die Götter des Mythos, mochten sie auch nicht über ihr ummauertes Reich hinausleben, — immerhin: sie lebten. Indiens wie Chinas Gott, auch schon vor der letzten Verflüchtigung zum Nirwana und Tao, teilt die Schwäche jener Götter des Mythos: nicht über sich selber hinaus zu können. Aber er ist ihnen unendlich unterlegen in seinem Stehenbleiben auf halbem Weg, in seiner Unkraft zu dem, was aus den Göttern des Mythos gewaltig atmet: dem Leben.

Wenn je Gott über seine hier schon erreichte Lebendigkeit hinausgehen sollte und zum lebendigen Gott des Lebens werden, so müßte das bisher auf dem Wege vom

Nichts gewonnene Ergebnis selber wieder zu einem Nichts, zu einem Ausgangspunkt werden. Die Elemente der Macht und des Müssens, der Willkür und des Schicksals, die in die Gestalt des lebendigen Gottes zusammenmündeten, müßten dann aufs neue auseinandertreten, das scheinbare Endergebnis ein Urquell werden. Schon über die mythisch gerichtete Theologie des Altertums war eine Unruhe gekommen, die zu einem Hinausgehen über die selbstzufriedene Sphäre des Mythos drängte und so jene Umkehrung des bloß Lebendigen in das Lebenzeugende zu fordern schien. Aber es ist bezeichnend für die Gewalt der mythischen Anschauung, daß die dahin gerichteten Versuche sowohl in den Mysterien wie in den Gedanken der großen Philosophen stets die Einziehung von Mensch und Welt in die Sphäre des Göttlichen anstrebten, also ganz wie der Mythos schließlich doch nur das Göttliche hatten. Die Selbständigkeit des Menschlichen und Weltlichen war aufgehoben so gut in den Vergottungsmysterien wie in den nie vom Göttlichen zum Menschen und den Weltdingen, nur umgekehrt führenden Sehnsuchts- und Liebesbegriffen, mit denen die Philosophen die Kluft überbrückten. Das gilt von dem Liebesverlangen der Griechen nach dem Vollkommenen, wie von der Gottesliebe der Inder. Es wäre wie eine Verengung Gottes erschienen, des Gottes, den man eben erst durch Anhäufung aller edeln Qualitäten der vielen Götter auf seinen einen Scheitel zum allumfassenden erhoben zu haben stolz war, hätte man nun wieder ihn in die Leidenschaft der Liebe verstricken wollen. Wohl mag ihn der Mensch lieben; seine, des Gottes Liebe aber zum Menschen durfte höchstens Antwort auf die Liebe des Menschen sein, nur gerechter Lohn also, nicht freies, über alle Maßstäbe der Gerechtigkeit hinaus begnadendes Geschenk, nicht göttliche Urkraft, die da erwählt und sich nicht nötigen läßt, ja die aller menschlichen Liebe zuvorkommt und Blinde erst sehend, Taube erst hörend macht. Und selbst wo der Mensch, wie es eben in jenen Kreisen der indischen Gottesfreunde geschah, die höchste Form der Liebe zu erschwingen meinte, indem er sich alles

Eignen, aller Wünsche und Begierden wie auch allen asketischen Sichmühens um Gott begab und in vollkommenster Gelassenheit Gottes Gnade erwartete, — so war eben diese Gelassenheit die Leistung, die der Mensch darbrachte, nicht selber erst Gottes Geschenk. Anders gesagt: Gottes Liebe ward nicht dem Verstockten, sondern dem Vollkommenen. Die Lehre von der Gelassenheit in die göttliche Gnade galt für ein gefährliches »Allergeheimstes«; man möge sie, so wird gelehrt, nimmer denen verkünden, die Gott nicht verehren, wider ihn murren, sich nicht kasteien. Grade diese Verirrten, Verhärteten, Verschlossenen aber, die Sünder, mußte die Liebe eines Gottes suchen, der nicht bloß liebenswürdig ist, sondern der selber liebt, unabhängig von der Liebe des Menschen, nein grade umgekehrt: selber erst die Liebe des Menschen erweckend. Aber freilich, dazu wäre nötig, daß der unendliche Gott dem Menschen so endlich nah käme, so von Angesicht zu Angesicht, von benannter Person zu benannter Person, wie es kein Verstand der Verständigen, keine Weisheit der Weisen je zugeben dürfte. Und wäre zugleich nötig, daß die Kluft zwischen Menschlich-Weltlichem und Göttlichem, die eben in der Unaustilgbarkeit der Eigennamen bezeichnet ist, für so tief, für so wirklich und allen asketischen Menschen- und mystischen Weltkräften unüberspringbar erkannt und anerkannt würde, wie es kein Asketenhochmut, kein Mystikerdünkel in seiner Verachtung des »Schall und Rauchs« der Namen, irdischer wie himmlischer, je zugeben wird.

Und so blieb das Wesen dieses mythischen Gottes zwar der Sehnsucht von Mensch und Welt erreichbar, aber nur um den Preis, daß der Mensch aufhörte Mensch, die Welt aufhörte Welt zu sein. Mensch und Welt trug der Flügelschlag der Sehnsucht hinauf in das verzehrende Feuer der Vergottung. Wie denn diese Sehnsucht, indem sie zum Göttlichen trug, das Menschliche und Weltliche weit unter sich ließ und nicht etwa mit tieferer Liebe auch in dieses hineinführte. Auch den Gottesfreunden Indiens ist die Tat nur das, was nicht böse sein

darf, nicht das, was gut sein muß. Und das Göttliche fließt nirgends über die Grenzen seines Eigenlebens; bis zum Monismus Gottes ist die Antike gekommen, aber nicht weiter; Welt und Mensch müssen zur Natur Gottes werden, sich vergotten lassen, Gott aber läßt sich nicht zu ihnen herab; er schenkt sich nicht, er liebt nicht, er muß nicht lieben. Denn er behält seine Physis für sich. Und bleibt also, was er ist: das Metaphysische.

ZWEITES BUCH

DIE WELT UND IHR SINN
ODER
METALOGIK

WAS wissen wir denn von der Welt? Sie scheint uns zu umgeben. Wir leben in ihr, aber sie ist auch in uns. Sie dringt auf uns ein, aber mit jedem Atemzug und jedem Regen unsrer Hände strömt sie auch von uns aus. Sie ist uns das Selbstverständliche, selbstverständlich wie das eigene Selbst, selbstverständlicher als Gott. Sie ist das Verständliche schlechtweg, das was die besondere Eignung wie Bestimmung hat, verstanden zu werden und zwar aus sich selbst, — selbst-verständlich zu sein. Über diese Selbstverständlichkeit ist aber die Philosophie längst zur Tagesordnung übergegangen und hat in immer erneutem Anlauf bald das Ich, bald Gott zum Ausgangspunkt des Verstehens machen wollen und so die Selbst-Verständlichkeit der Welt gradezu auf Null reduziert. Was dann als Wissen vom »Ding an sich« oder wie immer dieser unendlich kleine Restbetrag genannt wird, schließlich noch von der Selbstverständlichkeit der Welt übrig bleibt, wäre recht eigentlich Gegenstand einer negativen Kosmologie. Daß man diesen Namen nicht mit ähnlichem Behagen aufgegriffen hat wie den einer negativen Theologie, hängt wohl mehr an allgemein kulturellen Sym- und Antipathien als an sachlichen Gründen. Denn die Liebhaber Gottes sind häufig keine Liebhaber des Wissens und umgekehrt. Ein derartiger Gegensatz besteht zwischen den Liebhabern der Welt und denen des Wissens nicht; im Gegenteil, sie sind, wie ja auch die Begriffe Welt und Wissen selber, mehr oder weniger auf einander angewiesen. So ging das »Ergebnis der Wissenschaft«, daß man von Gott nichts wissen könne, besser ein als das gleiche

Ergebnis von der Welt. Wir widerstreben jenem »Ergebnis« wie diesem. Wir lassen es nicht als Ergebnis bestehn. Wenn die Wissenschaft zu solchem Ergebnis hat führen können, so hat sie sich selbst ad absurdum geführt. Nicht das Ergebnis zwar muß dann falsch sein, aber der Weg, auf dem es Ergebnis werden mußte. Deshalb nehmen wir hier, wie zuvor bei Gott, jenes »Ergebnis« als Anfang.

Von der Welt wissen wir nichts. Und auch hier ist das Nichts Nichts unsres Wissens und ein bestimmtes, einzelnes Nichts unsres Wissens. Auch hier ist es das Sprungbrett, von dem aus der Srung ins Etwas des Wissens, ins »Positive« getan werden soll. Denn wir »glauben« an die Welt, so fest zum mindesten wie wir an Gott oder an unser Selbst glauben. Deshalb kann uns das Nichts dieser dreie nur ein hypothetisches Nichts sein; nur ein Nichts des Wissens, von dem aus wir das Etwas des Wissens erschwingen, das den Inhalt jenes Glaubens umschreibt. Daß wir jenen Glauben haben, davon können wir uns nur hypothetisch freimachen; hypothetisch, indem wir ihn von Grund aus aufbauen; so werden wir schließlich den Punkt erreichen, wo wir einsehen, wie das Hypothetische umschlagen mußte in das Anhypothetische, Absolute, Unbedingte jenes Glaubens. Nur dies kann und soll uns die Wissenschaft leisten. Daß sie uns freimachen würde von jenem dreifachen Glauben, können wir gar nicht erwarten; eben daß und weshalb wir es nicht erwarten können, wird uns die Wissenschaft lehren. So wird das scheinbar, nämlich nach früheren Begriffen, Unwissenschaftliche jenes »Glaubens« gerechtfertigt werden. Des Descartes »de omnibus dubitandum« galt unter der Voraussetzung des einen und allgemeinen All. Diesem All stand das eine und allgemeine Denken gegenüber, und als Werkzeug dieses Denkens der ebenso eine und allgemeine Zweifel »de omnibus«. Fällt jene Voraussetzung — und sie als hinfällig, ja als für den bewußten Geist schon gefallen zu erweisen, war unser erstes Bestreben — fällt also jene Voraussetzung, so tritt an die

Stelle des einen und allgemeinen, also absoluten Zweifels der hypothetische Zweifel, der, eben weil nicht mehr »de omnibus«, sich auch nicht mehr als Zweck, sondern nur noch als Mittel des Denkens fühlen darf. So versinken wir denn abermals in die Tiefe des Positiven.

Aus dem Nichts quillt auch hier wieder, eben weil es nicht Nichts bleiben darf, die ursprüngliche Bejahung, das Ja des Nichtnichts. Aber weil diese Bejahung ein Unendliches bejahen muß, so kann das bejahte Nichtnichts hier nicht wie bei Gott das Sein bedeuten. Denn das Sein der Welt ist kein unendlich ruhendes Wesen. Die unerschöpfliche stets neugezeugte und neu empfangene Fülle der Gesichte, das »voller-Figur-sein« der Welt ist gerade das Gegenteil eines solchen stets ruhenden, in sich und jeden Augenblick unendlichen Wesens, als welches wir das Sein Gottes ansprechen. So muß das Urja hier etwas andres bejahen; anders muß die Urausssage von der Welt lauten. Als ein Unendliches — und als solches allein kann das Nichtnichts bejaht werden — als ein Unendliches kann nur bejaht werden ein »überall« Seiendes und »immer« Währendes. Die Worte »überall« und »immer«, die der göttlichen Physis gegenüber nur den Sinn eines Gleichnisses hätten, nur der stammelnde Ausdruck wären für Unausdrückbares, treffen hier im Falle der Welt genau zu. Das Sein der Welt muß wirklich ihr Überall und Immer sein. Überall und immer ist aber das Sein der Welt nur im Denken. Der Logos ist das Wesen der Welt.

Erinnern wir uns hier dessen, was wir über das Verhältnis der Welt zu ihrem Logos in der Einleitung vorangeschickt haben. Das Denken ist als ein vielverzweigtes System einzelner Bestimmungen in die Welt ergossen. Es ist das allerorten und jederzeit in ihr Geltende. Es verdankt seine Bedeutung für die Welt, seine »Anwendbarkeit«, jener Verzweigung, jener Vielfältigkeit, zu der es sich entschlossen hat. Es ließ das, mit dem Tragiker zu reden, »einfältige Wort der Wahrheit« in seinem Rücken liegen; eben dieser Abwendung ent-

springt die Kraft seiner Hinwendung zum Sein. Das System der Denkbestimmungen ist System nicht durch einen einheitlichen Ursprung, sondern durch die Einheit seiner Anwendung, seines Geltungsbereichs, — der Welt. Ein einheitlicher Ursprung kann, und sogar muß, von diesem auf das Sein und nur das Sein gerichteten Denken wohl vorausgesetzt, aber nicht erwiesen werden. Denn indem es sich ganz zum angewandten, weltheimischen Denken machte, verzichtete es darauf, die Einheit seines Ursprungs nachweisen zu können: da dieser einheitliche Ursprung nicht in der Welt lag, so kam auch der Weg von dem vorauszusetzenden »reinen« zum »angewandten« außerhalb des Machtbereichs des angewandten Denkens zu liegen. Das bloß vorausgesetzte Denken mag gedacht werden müssen, denkt aber nicht; bloß das wirkliche, das weltgültige, weltangewandte, weltheimische Denken denkt. So bleibt die Einheit des Denkens außerhalb; das Denken muß sich dafür trösten mit der Einheit der Anwendung in den geschlossenen Mauern der Welt. Ob die unendliche Einheit des göttlichen Seins, die ja ausdrücklich vor aller Identität von Denken und Sein und damit ebensosehr vor dem seinsgültigen Denken wie vor dem denkbaren Sein liegt, etwa der Quell ist, aus dem das verzweigte logische Bewässerungssystem des Weltackers entspringt: das kann hier zwar nicht gradezu ausgeschlossen, aber doch noch weniger bewiesen werden; es bleibt hier eine bloße Vermutung; dem Denken ist in der Welt, wo es heimisch ist, kein Tor verriegelt, aber — »nach drüben ist die Aussicht ihm verrannt«.

Der Logos der Welt ist in seiner Nichts-als-Anwendbarkeit aber auch Überall-und-immer-Anwendbarkeit das Allgemeingültige. Mit diesem Begriff des Allgemeinen haben wir eine neue Seite der Wirksamkeit des ursprünglichen Ja gesichtet. Das Ja, entsinnen wir uns, war das Wort der ursprünglichen Aussage, der Aussage, durch die das »So« festgelegt und bestätigt wird — einfürallemal. Im ursprünglichen Ja liegt also schon die Allgemeingültigkeit. Das für sich genommene Prädikativum, etwa das Wort »frei«, hat seinen Sinn immer und

überall, unabhängig von der Bedeutung, die es durch seine Verwendung im einzelnen Fall der besonderen Aussage gewinnt. Das Allgemeine ist nicht das in der Anwendung Zustandegekommene, sondern das bloße Anwendbare. Das Ja begründet bloß die Anwendbarkeit; es ist nicht Gesetz der Anwendung selber. In der Bejahung, in der dem Nichts Gottes das göttliche Wesen entquoll, zeigte sich die Unendlichkeit des bejahten Nichtnichts als unendliches Sein der göttlichen Physis. Die Unendlichkeit des bejahten Nichtnichts der Welt hingegen zeigt sich als unendliche Anwendbarkeit des weltlichen Logos. Wollen wir für diesen schlechthin allgemeinen und doch überall der Welt verhafteten, in sie eingebundenen Logos eine formelhafte Bezeichnung, so müßten wir ihn als Ergebnis einer Bejahung auf der rechten Gleichungsseite auftreten lassen; um seiner Allgemeinheit willen, die keinen Raum neben sich freiläßt, dürften wir ihn nur mit A bezeichnen; der Charakter der Anwendbarkeit, den wir ihm als wesentlich erkannten, bedeutet einen Hinweis auf die Notwendigkeit, daß die Anwendung an ihm auch wirklich geschehe; diese passiv anziehende Kraft, die von ihm ausgeht, wurde im Symbol ausgedrückt durch den Vorantritt des Gleichheitszeichens. So erhalten wir »=A«. Es ist das Symbol des Weltgeistes. Denn dies wäre der Name, den wir dem in die Welt, die sogenannte »natürliche« wie die sogenannte »geistige«, ausgegossenen und ihr allenthalben und immerfort amalgamierten Logos geben müßten. Wobei wir freilich die Hegelsche Tönung, die den Namen in der Gottheit verschwimmen läßt, fernhalten müßten; eher möchten wir rückwärts horchen auf den Klang, der das Wort, und auch die verwandten »Erdgeist«, »Weltseele«, in den Anfängen der romantischen Naturphilosophie umsummt, beim jungen Schelling und etwa auch bei Novalis.

Aber das Bestürzende der Welt ist ja, daß sie nicht Geist ist. Es ist etwas andres noch in ihr, etwas immer Neues, Drängendes, Überwältigendes. Ihr Schoß ist nimmersatt zu

empfangen, unerschöpflich zu gebären. Oder besser — denn Männliches und Weibliches ist beides in ihr — sie ist als »Natur« ebenso die endlose Gebärerin der Gestalten wie die nie ermattende Zeugungskraft des in ihr heimischen »Geistes«. Stein und Pflanze, Staat und Kunst — unaufhörlich erneut sich alles Gebild. Diese Fülle der Gesichte ist ebenso ursprünglich wie der Reigen der Gedanken. Für ihr Hervorschießen gibt es ebensowenig eine Bedingung wie für die Ordnung jenes Reigens. Die Sonne ist kein geringeres Wunder wie das Sonnenhafte des Auges, das sie erblickt. Jenseits beider, jenseits der Fülle wie jenseits der Ordnung liegt unmittelbar das Nichts, das Nichts der Welt.

Aber das Hervorgehen der Fülle aus dem Nichts ist auch hier ein andres als vorhin das Hervorgehen des Weltlogos. Der Weltgeist ließ die Nacht des Nichts in seinem Rücken liegen und schritt mit ruhigem, unendlichem Ja dem Nichtnichts, der lichten Weltwirklichkeit, entgegen. Die Fülle der Gesichte aber bricht das nächtige Gefängnis des Nichts in immer erneutem Krampf des Zeugens und Gebärens; jedes Neue ist eine neue Verneinung des Nichts, etwas nie Gewesenes, ein Anfang für sich, ein Unerhörtes, ein »Neues unter der Sonne«. Unendlich ist hier die Kraft der Verneinung des Nichts, aber endlich jede einzelne Wirkung dieser Kraft, unendlich die Fülle, endlich das Gesicht. Grundlos und richtungslos steigen die einzelnen Erscheinungen aus der Nacht; es ist ihnen nicht an die Stirn geschrieben, woher sie kommen, wohin sie gehen; sie sind. Indem sie sind, sind sie einzeln, jedes ein eines gegen alle andern, jedes ein von allen andern gesondertes, »besonderes«, ein »nicht-anders«.

So tritt die innerweltliche Fülle der Besonderheit entgegen der innerweltlichen Ordnung des Allgemeinen. Im Allgemeinen lag ein Bedürfnis nach Erfüllung, eine Wendung auf Anwendung hin. Im Besonderen liegt nichts dergleichen. Im Besonderen liegt eben überhaupt kein Bedürfnis, keine Richtung, keine Kraft, — noch nicht einmal gegen seinesgleichen. Jedes Besondere ist zwar Besonderes im Hinblick auf andres;

aber diesen Hinblick blickt es nicht; bei seiner Geburt ist es blind, es ist nichts als seiend. Seine Kraft ist nur das blinde Schwergewicht seines Seins. Das Symbol nach unsrer Terminologie ist B, schlechtweg B, das nackte Zeichen der Einzelheit, ohne ein hinweisendes Zeichen der Gleichheit.

Das Nein hat also hier zu einem ebenso charakteristisch gegen vorhin verschiedenen Ergebnis geführt wie das Ja. Den Zettel ihrer »Existenz«, den Gott in seiner Physis gefunden hatte, fand die Welt in ihrem Logos. Den Einschlag des Gewebes, den für Gott die göttliche Freiheit herstellte, liefert für die Welt der unerschöpfliche Brunnen der Erscheinung. Die freie Tat in Gott, das erscheinende Etwas in der Welt: beides sind gleich plötzliche, gleich einmalige, gleich neue Offenbarungen aus der Nacht des Nichts, dort Gottes, hier der Welt. Beide entspringen dem harten, Leib an Leib gedrängten Ringen des Neins mit dem Nichts. Jedes göttliche Tun, jede irdische Erscheinung ist ein neuer Sieg über das Nichts, ein Herrliches wie am ersten Tag. Aber während in Gott schrankenlose Klarheit der Nacht des Nichts entbricht, stürzt aus dem dunkeln Schoß des Weltnichts die farbige, doch selber noch blinde Geburt des einzelnen Etwas. Sie stürzt, von keinem Drang, nur von der eigenen Schwere getrieben, hinein in die Welt. Die Welt aber ist schon da, so gut wie Gottes schlafende Physis schon da war, als der helle Weckruf der göttlichen Freiheit hineinscholl. Die Welt ist da, in dem königlichen Schatz der unendlich empfänglichen, unendlich »anwendungs«-bedürftigen Gefäße und Geräte ihres Logos. Und in diese Gefäße stürzen die Inhalte aus dem unaufhörlich schießenden Quell. Über Ja und Nein schließt sich das Und.

Das Besondere ist trieblos, in sich ohne Bewegung; es stürzt hervor, und so ist es da. Es ist nicht das »Gegebene«, — eine irreführende Bezeichnung, in der sich der Fehler der ganzen vormetalogischen Weltphilosophie spiegelt; nicht umsonst kommen ihre Systeme immer wieder grade in

diesem Problem auf den toten Punkt. Es ist nicht das Gegebene; »gegeben«, einfürallemal, sind in der einfachen unendlichen Gültigkeit ihres Ja viel eher die logischen Formen; das Besondere ist Überraschung; nicht Gegebenes, sondern immer neue Gabe; noch eigentlicher Geschenk, denn im Geschenk verschwindet das geschenkte Ding hinter der Geberde des Schenkens. Und die logischen Formen sind nicht die spontanen Tiere — sponteque se movent —, die in die Gärten des Gegebenen einbrechen, dort ihre Nahrung zu suchen; sie sind vielmehr die kostbaren, uralten Gefäße, stets bereit, den Wein neuer Herbste in ihrem Bauche zu bergen. Sie sind das Unbewegte, das »ewig Gestrige«, das »Allgemeine«, das deshalb noch nicht, wie der erzürnte Rebell wohl möchte, das »ganz Gemeine« ist; das er aber dennoch richtig charakterisiert als das, »was heute gilt, weils gestern hat gegolten, und morgen gelten wird, weils heute galt«. Die Erscheinung aber ist das Immerneue, — das Wunder in der Geisteswelt.

Die Erscheinung war die crux des Idealismus, und also der ganzen Philosophie von Parmenides bis Hegel, gewesen; er hatte sie nicht als »spontan« begreifen dürfen, weil er damit die Allherrschaft des Logos geleugnet hätte, und so war er ihr nie gerecht geworden und hatte die sprudelnde Fülle zum toten Chaos des Gegebenen umfälschen müssen. Die Einheit des denkbaren All ließ im Grunde keine andre Auffassung zu. Das All als ein eines und allgemeines kann nur zusammengehalten werden durch ein Denken, das aktive, spontane Kraft besitzt; indem so dem Denken die Lebendigkeit zugeschrieben wird, muß sie dem Leben wohl oder übel abgesprochen werden, — dem Leben die Lebendigkeit! Erst die metalogische Weltansicht kann das Leben wieder in seine Rechte einsetzen. Denn hier gilt das All nicht mehr als das eine und allgemeine, sondern als »ein« All, und so kann der Logos als in ihm heimische Wahrheit es erfüllen, ohne daß er genötigt wäre, die Einheit erst zu bewirken; der innerweltliche Logos, selber Einheit durch seine wie immer geartete Beziehung auf

eine wo immer heimische außerweltliche Einheit, braucht nun nicht mehr mit einer Aktivität belastet zu werden, die seinem weltlichen Wesen, seiner Vielfältigkeit und Anwendbarkeit, gradezu widerspricht; er bewirkt die Einheit der Welt nur von innen, gewissermaßen nicht als ihre äußere, sondern als ihre innere Form. Die äußere Einheit hat dies metalogische All schon von Haus aus, indem es nicht »das« — denkbare —, sondern »ein« — gedankenvolles —, nicht das geistgeschaffene, sondern ein begeistetes All ist. Der Logos ist nicht wie von Parmenides bis Hegel Weltschöpfer, sondern Weltgeist, besser vielleicht noch Weltseele. Der so wieder zur Weltseele gewordene Logos kann nun dem Wunder des lebendigen Weltleibs sein Recht widerfahren lassen. Der Weltleib braucht nicht mehr als eine unterschiedslose, chaotisch wogende Masse von »Gegebenheit« dazuliegen, bereit, von den logischen Formen ergriffen und geformt zu werden, sondern er wird zum lebendigen, stets erneuerten Schwall der Erscheinung, der über den still geöffneten Schoß der Weltseele niedergeht und sich mit ihr vereinigt zur gestalteten Welt.

Verfolgen wir den Weg jenes Niedergehens des Besonderen über das Allgemeine näher. Das Besondere — erinnern wir uns des Symbols »B« — ist richtungslos, das Allgemeine — »=A« — ist selber passiv, unbewegt; aber indem es Anwendung verlangt, geht eine anziehende Kraft von ihm aus. So bildet sich um das Allgemeine ein Kraftfeld der Anziehung, in das das Besondere unter dem Zwange seiner eigenen Schwere hineinstürzt. Indem wir ähnlich wie vorhin innerhalb Gottes, so auch hier zwei Punkte dieser Bewegung besonders auszeichnen, beschreiben wir gewissermaßen die ganze Kurve des Vorgangs. Der eine dieser Punkte ist der, wo nach einem Stück reinen, richtungs- und bewußtseinslos blinden Stürzens das Besondere sich seiner gezogenen Bewegung nach dem Allgemeinen hin gewissermaßen bewußt wird und ihm dadurch die Augen über seine eigene Natur aufgehen. In diesem Augenblick wird das vorher blinde Besondere überhaupt zum seiner Besonderheit bewußten, und das heißt: zum seiner Richtung

auf das Allgemeine bewußten, Besonderen. Ein Besonderes, das vom Allgemeinen »weiß«, ist nicht mehr bloß Besonderes, sondern Besonderes, das, ohne aufzuhören wesentlich Besonderes zu sein, doch schon an die Grenze des Machtbereichs des Allgemeinen getreten ist. Das ist das »Individuum«, das Einzelne, das die Merkmale des Allgemeinen, und zwar nicht des Allgemeinen überhaupt, das ja keine »Merkmale« hat, sondern seines Allgemeinen, seiner Art, seiner Gattung, am Leibe trägt und trotzdem noch wesentlich Besonderes, aber nun eben »individuelles« Besonderes ist. Die Individualität ist nicht etwa ein höherer Grad der Besonderheit, sondern eine Station auf dem Wege des reinen Besonderen zum Allgemeinen. Die andere Station liegt an dem Punkt, wo das Besondere unter die entschiedene Herrschaft des Allgemeinen getreten ist. Was über diesen Punkt hinausliegt, wäre das reine Allgemeine, in dem das Besondere spurlos aufgegangen wäre; aber der Punkt selbst bezeichnet den Augenblick der Bewegung, wo das Besondere trotz des entschiedenen Sieges des Allgemeinen doch noch durchzuspüren ist. An diesem Punkt steht, wie an dem ersten das »Individuum«, so hier die »Gattung« oder wie man sonst dies Allgemeine nennen will, das nicht schlechtweg allgemein, sondern ein individualisiertes Allgemeines, eine besondere Allgemeinheit ist. Denn Art, Gattung oder, um in die menschliche Sphäre überzugehen, Gemeinschaft, Volk, Staat sind alles Begriffe, die nur ihrem eigenen Besonderen gegenüber unbedingte Allgemeinheiten, abgesehen davon aber Einheiten sind, die durchaus unter sich zu Mehrheiten — Gattungen, Völkern, Staaten — zusammentreten können. So wie andrerseits auch das Individuum schlechhinnige Einzelheit nur ist gegenüber seiner Gattung und doch nur deswegen fähig ist, Vertreter einer — seiner — Gattung zu sein, weil es gegenüber dem nackten, blinden Besonderen schon eine Mehrheit darstellt; eine Mehrheit nämlich mindestens von zwei Bestimmungen, dem Gattungsmerkmal und seinem Eigentümlichen.

In Individuum also und Gattung, und zwar in der Bewegung, die das Individuum in die geöffneten Arme der Gattung hineinführt, vollendet sich die Gestalt der Welt. Auch bei Gott waren Wesen und Freiheit nur begriffliche Extreme, und seine Lebendigkeit erzeugte sich in der inneren Auseinandersetzung von göttlicher Macht und göttlichem Müssen, wo die Willkür der Macht sich am Müssen einschränkte, der Zwang des Müssens durch die Macht gelöst wurde; so entsteht die Gestalt der Welt, nicht unmittelbar aus dem Sturz des Besonderen in das Allgemeine, sondern näher aus dem Eingehen des Individuums in die Gattung. Das wirkliche Und der Welt ist nicht das Und von begeisteter Welt und weltheimischem Geist — das sind Extreme —, sondern viel unmittelbarer: vom Ding und seinem Begriff, vom Individuum und seinem Genus, vom Menschen und seiner Gemeinschaft.

Es gibt einen Vorgang, worin sich diese beiden Elemente des Weltwesens in stärkster, bedeutungsreichster Anschaulichkeit spiegeln. Das Individuum entspringt in der Geburt, das Genus, wie schon das Wort andeutet, in der Begattung. Der Akt der Begattung geht der Geburt voraus und geschieht als einzelner Akt ohne die bestimmte Beziehung auf sie als einzelne, dennoch in seinem allgemeinen Wesen streng auf sie bezogen und gerichtet. Die Geburt aber bricht nun in ihrem individuellen Ergebnis hervor als ein volles Wunder, mit der überwältigenden Kraft des Unvorhergesehenen, Unvorhersehbaren. Begattung gab es immer und dennoch ist jede Geburt etwas absolut Neues. Über die unindividuellste aller menschlichen Handlungen stürzt ein Erfolg von wahrhaft »unaussprechlicher«, unausdenkbarer Individualität. Die Eigenheit des Geborenen — wohlgemerkt seine Eigenheit als eines Teils Welt, nicht sein Selbst — sammelt sich ganz im Augenblick der Geburt; das ist der tiefste Sinn des astrologischen Glaubens, der versagt, weil und insofern er den Menschen als Selbst zu fassen wähnt, während er ihn in Wahrheit nur trifft, insofern er Individualität, also ein besonderer Teil der Welt gleich jedem andren außermenschlichen Wesen oder Ding,

ist; für den Daimon der Individualität aber gilt wirklich das astrologische Gesetz: »wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen, die Sonne stand zum Gruße der Planeten«. Der Mensch und jeder individuelle Weltteil ist also nie mehr Individualität als in dem Augenblick, wo er — eben sich individualisiert, als selber der Teilung absagender Weltteil in die Erscheinung tritt, »ans Licht der Welt kommt«. Diese seine Individualität aber wird nun mit dunkler Gewalt angezogen von der Macht ihrer Gattung; diesem Mittelpunkt treibt sie zu, in stets zunehmender Entfernung vom aller Möglichkeiten vollen Tage der Geburt, unter steter Einbuße also an Möglichkeit, — an Individualität; um sie zuletzt so völlig als es ihr nur möglich ist, aufzugeben im Augenblick der Begattung. In der Begattung ist das in seiner Geburt vollkommen individuelle, geradezu dinghafte, verbindungs- und beziehungslose, erst vom Begriff, noch nicht von der Wirklichkeit seiner Gattung berührte Individuum ebenso vollkommen in die Gattung eingegangen. In seinem ständigen Ablauf erweist sich dieser Kreisprozeß gegenüber dem Erzeugungsbegriff des Idealismus als die anschauliche Darstellung des metalogischen Wesens der Welt.

Es ist ein Kreisprozeß. Wir müßten ihn symbolisch mit B=A bezeichnen. Die Ursprünge der beiden »Seiten« der Gleichung sind verschwunden. Die Gleichung selbst aber unterscheidet sich charakteristisch von der vorhin gewonnenen. Während die Gottformel A=A zwei gleich Ursprüngliche, gleich Unendliche gleichsetzte, behauptet die Weltformel die Gleichung zweier Ungleichen: des Weltinhalts und der Weltform. Und zwar behauptet sie diese Gleichung ausdrücklich zunächst als B=A, nicht etwa als A=B. Das heißt: sie behauptet die Passivität der Form, die Aktivität des Inhalts; sie spricht dem Begriff Selbstverständlichkeit zu, aber das Ding erscheint ihr als Wunder. Und damit wird ihr die Welt zum in sich geschlossenen, nach außen ausschließenden Ganzen, zum gefüllten Gefäß, zum gestaltenreichen Kosmos. Alle grundlegenden Beziehungen in ihr sind solche, die von B nach A

führen, die also die Fülle, den Inhalt, die Individuen in die Ordnung, die Form, die Gattungen eingehen lassen. Alle in umgekehrter Richtung laufenden Beziehungen sind nicht ursprünglich, sondern abgeleitet. Der Geist kann sich den Körper nur bauen, weil der Körper erstaunlicherweise sich dem Geiste zudrängt. Apollons Saitenspiel kann die Steine nur deshalb zur Mauer fügen, weil die Steine selbst wunderbar beseelte Individuen — »voller Götter« — sind. So ist diese Welt das entschiedene Gegenbild zur Welt des Idealismus. Für diesen ist die Welt nicht wunderbare Tatsächlichkeit, also nicht geschlossenes Ganzes. Sie muß allumfassendes All sein. Die grundlegenden Beziehungen müssen von den Gattungen zu den Individuen, von den Begriffen zu den Dingen, von der Form zum Inhalt laufen. Der gegebene Stoff muß in chaotisch grauer Selbstverständlichkeit daliegen, bis ihn die Strahlen der Sonne der geistigen Form in Farben auffunkeln lassen; aber es sind nur die Farben des Lichts, das aus jener wunderbaren Lichtquelle ausströmt. Aus jenem chaotischen Grau selber fahren hier keine Funken. A=B, nicht B=A, wäre die Formel dieser Weltansicht. Und sie ist es wirklich, wie sich im Zeitalter ihrer Vollendung erweist. Das A=B des Idealismus hat in sich die Möglichkeit seiner »Ableitung« aus einem A=A. Damit ist die tiefe Paradoxie der Gleichung zweier Ungleicher, die ja auch hier behauptet wird, gebrochen. Der Gedanke der Emanation führt fast unmerkbar über die Kluft, die ja gleichwohl auch hier noch zwischen Allgemeinem und Besonderem klafft. Und »emanieren« kann nur B aus A, nicht A aus B. B kann immer nur »dasein«, nicht Ursprung sein. Daher kann nur die Gleichung A=B die Gleichung des Idealismus sein, weil nur sie aus einer formell unparadoxen Gleichung wirklich abzuleiten ist. Das B=B, aus dem man die Gleichung B=A ableiten müßte, wäre zwar formell ebenso unbedenklich, aber materiell unfähig etwas aus sich ableiten zu lassen, — wobei wir übrigens die Möglichkeit einer Gleichung B=B noch gar nicht betrachten. Eine unmittelbare Beziehung aber etwa von A=A und B=A wäre innerweltlich gar nicht herzustellen. Eine

paradoxe Aussage über B (nämlich. B=A) wird nicht weniger paradox durch die Beziehung auf eine unparadoxe Aussage über A (nämlich A=A). Während allerdings die Paradoxie einer an sich paradoxen Aussage über A (nämlich A=B) durch die Beziehung auf eine unparadoxe über A (nämlich A=A) wenn nicht gerade verschwindet, so doch merklich abnimmt. Es bleibt als unerklärter Rest hier nämlich nichts mehr außer dem — Begriff der Beziehung, also eine Schwierigkeit, die ebensosehr die Möglichkeit der Beziehung zwischen zwei Gleichungen wie der innerhalb der einzelnen Gleichung betrifft. Diese Schwierigkeit aber fällt hier noch ganz aus unserm Gesichtskreis, da wir ja noch einzig mit der einzelnen Gleichung zu tun haben und nur vorweggreifend, und nur um die Eigentümlichkeit von B=A gegenüber A=B oder den Unterschied der metalogischen gegenüber der idealistischen Weltbetrachtung zu erläutern, auf den Weg, den der Idealismus geht, hinweisen mußten. Dieser Weg führt als innerweltlicher Weg der Emanation, des Hervorströmens, oder der idealistischen Erzeugung hin zu A=B. Wir werden die Bedeutung dieses innerweltlichen Wegs später noch eingehend zu behandeln haben. Hier kehren wir zu der einfachen Gleichung B=A oder vielmehr zu dem, was sie symbolisieren soll, zur metalogischen Welt, zurück.

Sie ist, im Gegensatz zu der allerfüllenden Welt des Idealismus, die ganz erfüllte, die gestaltete Welt. Sie ist das Ganze ihrer Teile. Die Teile sind nicht erfüllt vom Ganzen, nicht getragen von ihm, — das Ganze ist eben nicht All, es ist wirklich bloß Ganzes. Deswegen führen auch viele Wege von den Teilen zum Ganzen, ja ganz genau genommen hat jeder Teil, sowie er wirklich Teil, wirklich »Individuum« ist, seinen eigenen Weg zum Ganzen, seine eigene Fallkurve. Während von dem All der idealistischen Ansicht, das alle seine Glieder erfüllt und jedes einzelne trägt, auch nur ein einziger Weg zu diesen Gliedern führt, nämlich eben der Weg, auf dem der Kraftstrom des Alls fließt. Hier wird der Grund

einer Erscheinung, die wir in der Einleitung erwähnten, klar. Die idealistischen Systeme von 1800 zeigen durchweg, am deutlichsten das Hegelsche, der Anlage nach aber auch Fichtes und Schellings, einen Zug, den wir als Eindimensionalität bezeichnen müßten. Das Einzelne wird nicht unmittelbar aus dem Ganzen abgeleitet, sondern wird in seiner Stellung zwischen dem Nächsthöheren und dem Nächstniederen im System entwickelt, etwa die »Gesellschaft« bei Hegel in ihrer Stellung zwischen »Familie« und »Staat«; der Kraftstrom des Systemganzen fließt als ein einer und allgemeiner durch alle Einzelgestalten hindurch. Das entspricht genau der idealistischen Weltansicht; hier erklärt sich auch die in der Einleitung erwähnte berufsmäßige Unpersönlichkeit der Philosophen von Parmenides bis Hegel Der Begriff der Einheit des Alls läßt keine andre Möglichkeit eines Standpunktes offen als die eine, die in der Problemgeschichte der Philosophie gerade »an der Reihe« ist. Und daher mußte Hegel die Geschichte der Philosophie selber zum systematischen Abschluß der Philosophie machen, weil dadurch das Letzte, was der Einheit des Alls widersprechen zu können schien, der persönliche Standpunkt der einzelnen Philosophen, unschädlich gemacht wurde.

Die metalogische Ansicht nun schafft, ebenfalls in notwendigem Zusammenhang mit der neuen Weltansicht, auch einen neuen Begriff und Typ des Philosophen. Wie von jedem einzelnen Ding als Individuum hier der Weg, und zwar ein eigener Weg, zum Ganzen führt, so auch vom einzelnen Philosophen. Ja der Philosoph ist der Träger der Einheit des metalogischen Weltsystems; es selber ermangelt ja der Einheit der Eindimensionalität, es ist grundsätzlich vieldimensional; von jedem einzelnen Punkt her laufen Fäden und Beziehungen zu jedem andern und zum Ganzen, und die Einheit dieser zahllosen Beziehungen, der relative Abschluß, ist die persönliche, erlebte und verphilosophierte Standpunkteinheit des Philosophen. Der relative Abschluß nur; denn zwar begrifflich muß der Gedanke des Weltganzen in seiner metalogischen

Eigenart streng gefaßt werden, das einzelne System aber wird diesen Gedanken immer nur relativ verwirklichen können; und wie diese Relativität im idealistischen System, was Hegel richtig erkannte, bedingt war durch den erreichten historischen Problemstand, so im metalogischen durch den subjektiven Standpunkt des Philosophen. Erschöpft ist auch mit diesen Bemerkungen das Problem des »Philosophen« noch nicht; doch müssen wir seine weitere Klärung uns noch aufsparen.

Die Welt also in ihrem Überwältigtsein der dennoch überall als das »Gegebene« zugrundeliegenden Gattung durch das Wunder der Individualität, die nicht allerfüllende, aber vollerfüllte Welt der metalogischen Ansicht, konnten wir als gestaltete Welt bezeichnen. Gestaltet, nicht geschaffen. Mit der Geschaffenheit hätten wir mehr behauptet, als wir hier behaupten dürften. So wie der lebendige Gott der metaphysischen Theologie durchaus nicht »der« lebendige Gott war, sondern »ein« lebendiger Gott, so ist die gestaltete Welt der metalogischen Kosmologie noch nicht die geschaffene, sondern bloß die gestaltete. Wie die lebendigen Götter den Höhepunkt der antiken Theologie, so bezeichnet diese gestaltete Welt die Höhe der antiken Kosmologie. Und zwar der Kosmologie nicht bloß des Makro-, sondern vor allem des Mikrokosmos, also sowohl der »natürlichen« wie der »geistigen« Welt. Für die natürliche ist das Verhältnis sogar nicht ganz so klar, weil ja der Grundgedanke des Idealismus, die Identität von Sein und Denken, schon der Antike aufgegangen war. Aber dieser Gedanke ist in der Antike ohne kosmologische Auswirkung geblieben; er bleibt meta-physisch. Selbst den Emanationsgedanken bringt erst die neuplatonische Schule, die sich eben schon in der Reaktion auf neue, nicht mehr antike Gedanken entwickelt. Platon aber selber und Aristoteles lehren innerhalb der Welt kein emanatorisches, überhaupt kein aktives Verhältnis zwischen Idee und Erscheinung, Begriff und Ding, Gattung und Individuum oder wie sonst der Gegensatz noch gefaßt wird. Sondern hier treten die merkwürdigen Gedanken ein, daß die Dinge die Idee

»nachahmen«, daß sie auf sie »hinblicken«, sich nach ihr »sehnen«, sich zu ihr hin, die nicht Ursache, sondern »Zweck« ist, »entwickeln«. Die Idee ruht. Die Erscheinung bewegt sich ihr zu. Es scheint genau das metalogische Verhältnis.

Die von den großen Alten ungelösten Schwierigkeiten dieser Auffassung liegen auf der Hand. Sie sind zum Teil in der Polemik des Aristoteles gegen seinen Meister ausgesprochen, aber von ihm selber auch nicht bewältigt. Die aristotelische Polemik macht nämlich gegen Platons Ideenlehre den Unendlichkeitsgedanken mobil; über Begriff und Ding muß wiederum ein Begriff der Beziehbarkeit des Dings auf den Begriff anzusetzen sein und so immer fort. Aber gegen diesen Unendlichkeitsbegriff ist die metalogische Ansicht von der Ganzheit der gestalteten Welt überhaupt wehrlos, und der aristotelische Kosmos ist genau so endlich wie der platonische. Hier wird eben die Grenze des isolierten metalogischen Gedankens sichtbar. Aristoteles weicht dem Problem aus durch den Salto mortale ins Metaphysische. Denn sein göttliches »Denken des Denkens« ist eben Denken nur des Denkens; daß es auch Denken des Undenkbaren wäre, wird ausdrücklich und grundsätzlich abgelehnt; das göttliche Denken kann nur das »Beste« denken, also nur sich selber. Dieser Akosmismus seiner Metaphysik aber macht sie unfähig gerade zu dem, was sie leisten soll. Sie soll — als Lehre von der Zweckursache — das »Prinzip« der Welt darstellen. Aber infolge ihres rein metaphysischen Wesens ist sie Prinzip nur ihrer selbst. Und sieht man von dieser ihrer Bestimmung als Selbstbewußtsein ab und sucht sie nur als das, was sie leisten soll, zu betrachten, ohne zu fragen, ob sie es wirklich leistet, so wird sie als Zweckursache ein rein innerweltliches Prinzip, und gegen ihr Verhältnis zum Verursachten richten sich dann alle die Zweifel, die Aristoteles gegen das Verhältnis von Idee und Ding aufgetürmt hatte. Bei theologischer Betrachtung verfiel seine Metaphysik dem Vorwurf des Akosmismus, bei kosmologischer dem des Atheismus — ein Vorwurf in beiden Fällen, da eben der Anspruch erhoben wird, die Welt zu

erklären, was im einen Fall unmöglich wird, weil sie aus dem Blickfeld verschwindet, im andern, weil sie zum in sich geschlossenen Ganzen, zum »Hier« wird, dem die Aussicht ins Unendliche, »nach dorten«, verrannt ist. Von der metalogischen Ansicht des Mikrokosmos als einer nach außen begrenzten, nach innen durchgestalteten, plastischen Gestalt kommt also auch dieser große Theolog des Heidentums nicht los. Das was er sucht, die Auflösung des Widerspruchs, der zwischen dem unendlichen All- und Einheitsanspruch des Denkens und der endlichen, nur unendlich reichen Ganzheit der Welt besteht, das hat er nicht gefunden. Es zu finden hinderte ihn die Unfähigkeit, das theologisch-kosmologische Entweder-Oder durch ein Sowohl-als-auch zu ersetzen.

Während so dem Makrokosmos gegenüber die metalogische Ansicht nicht ohne innere Schwierigkeit aufrecht zu halten war, schien sie am Mikrokosmos leicht durchzuführen, freilich nur scheinbar. Das Problem des Verhältnisses von Individuum und Gattung wurde von der Menschheit des Altertums, wie es scheint, theoretisch wie praktisch im metalogischen Sinn gelöst. Volk, Staat und welches sonst die antiken Gemeinschaften sein mögen, sind Löwenhöhlen, in die das Individuum wohl Spuren hinein, keine hinausführen sieht. Recht eigentlich tritt dem Menschen die Gemeinschaft als Ganzes entgegen; er weiß, daß er nur Teil ist. Diese Ganzen, denen gegenüber er nur Teil, diese Gattungen, denen gegenüber er nur Vertreter ist, sind über sein sittliches Leben absolute Mächte, obwohl sie doch an sich keineswegs absolut, sondern selber wieder Exemplare der Gattung Staat, Volk überhaupt sind. Für den Einzelnen ist seine Gemeinschaft die Gemeinschaft. Eben durch diese Geschlossenheit nach außen und Unbedingtheit nach innen werden sie jene durchgestalteten Einzelwesen, für die eine tiefsinnige Betrachtung ganz von selbst auf den Vergleich mit dem Kunstwerk geriet. Nicht Organisation ist das Geheimnis des antiken Staats. Organisation ist eine durchaus idealistische Staatsbildung. Im durchorganisierten Staat stehen Staat und Einzelner nicht im

Verhältnis des Ganzen zu seinem Teil, sondern der Staat ist das All, von dem ein einheitlicher Kraftstrom durch die Glieder geht. Jeder hat hier seinen bestimmten Platz und gehört, indem er ihn ausfüllt, dem All des Staats an. Stände, oder welche puissances intermédiaires sonst noch im modernen organisierten Staat vorkommen mögen, sind grundsätzlich doch nur Zwischengewalten; sie vermitteln die Beziehung des Staats zum Einzelnen, bestimmen dem Einzelnen seinen Platz im Staat; der Staat verwirklicht sich am Menschen, erzeugt ihn durch das Mittel seines »Standes«, seines »Platzes«. Während die antike Kaste kein Mittel des Staats ist, sondern für das Bewußtsein des Einzelnen das Staatsganze völlig verschattet; sie ist, wo sie da ist, für den Einzelnen Staat. Denn der antike Staat kennt nur die unmittelbare Beziehung des Bürgers zu sich, weil er eben das Ganze ist, in dessen Gestalt seine Teile eingehen; während der neue Staat das All ist, aus dem die Glieder sich Kraft zu ihrer Gestaltung saugen. Daß der antike Sklave nicht, der mittelalterliche Hörige wohl zum Staat gehört, hat hier seinen Grund.

Das antike Individuum verliert sich also in der Gemeinschaft nicht, um sich zu finden, sondern ganz einfach um sie zu erbauen; es selbst verschwindet. Die bekannten Unterscheidungen zwischen dem antiken und allen neueren Demokratiebegriffen bestehen völlig zurecht. Ebenso klar wird hier, weshalb das Altertum den Repräsentationsgedanken nicht ausgebildet hat. Nur ein Körper kann Organe haben, ein Gebäude hat nur Teile. Der Vertretungsgedanke stößt ja im antiken Recht auf höchst charakteristische Schwierigkeiten. Jeder Einzelne ist nur er selbst, nur Individuum. Selbst da, wo es mit Notwendigkeit zum Vertretungsgedanken kommen muß, beim Kult, insbesondere beim Opfer, beim opfernden wie beim geopferten Menschen, selbst da zeigt sich diese Schwierigkeit in dem durchgängig wahrnehmbaren Bestreben, dem Opfernden persönliche Reinheit, dem Geopferten persönliche Todverfallenheit etwa als Verbrecher oder wenigstens als Gegenstand eines magisch wirksamen Fluchs zu geben. Daß gerade der

persönlich Unreine zum Darbringen, der persönlich Reine zum Erleiden des Opfers für Alle geeignet ist, dieser Gedanke der absoluten Gemeinbürgschaft der Mensch-heit in Allen bleibt dem antiken Individualismus so fern wie — nun eben wie der Gedanke der menschlichen Gemeinbürgschaft.

Denn das ist das letzte Charakteristikum der metalogischen Ethik der alten Welt: das Ganze aus Teilen kann immer wieder nur Teil eines Ganzen sein, wird nie All. Die Gemeinschaft ist für das Individuum als seine Gemeinschaft ein Letztes, über das hinaus ihm der Blick versperrt ist. Das Ding kennt auch nur seinen eigenen Begriff. Daß die Gattungen selber wieder als Individuen die übergeordnete Gattung aufbauen, das ist dem Individuum der untergeordneten nicht bewußt, kann ihm immer nur durch die Tat eingehämmert werden, ohne doch selbstverständlich dadurch in sein Bewußtsein zu treten; die antiken Weltreiche bringen allenfalls die Entpolitisierung ihrer Teilvölker fertig; zu einem positiven Weltreichsbewußtsein kommt es nicht. Nur die Gleichheit des ursprünglich Menschlichen in allen einzelnen Menschen, keine Gemeinschaft einer erneuerten Menschheit wird in der Stoa gelehrt. Wo hingegen die eigene Gemeinschaft dem Menschen als die ihn selbst erzeugende Macht erscheint, wo er sich als der Einzelne in ihr nicht als Individuum seiner Gattung, sondern als Glied eines Alls weiß, da ist auch die Gemeinschaft gedrängt, sich als Glied eines Alls zu wissen. Denn während das Ganze in sich ruht und keinen Trieb hat, zu höheren Ganzen fortzuschreiten, ist die Allheit nicht beruhigt, ehe sie Ruhe findet im All. So kommt es, daß in der kleinsten Zelle der idealistischen Organisation, in einer Innung etwa oder in einer Dorfgemeinde, mehr Weltbewußtsein lebt als in jenem Reich des Kaisers Augustus, das eben immer ein abgeschlossenes Ganzes war, eine in sich befriedete und befriedigte Welt, ohne Drang, ihren Frieden über ihre Grenzen zu tragen; was draußen lag, blieb draußen liegen; mit ruhigstem Gewissen identifizierte sie sich selbst mit der Welt: Ökumene.

Gegen diese metalogische Ansicht des menschlichen Gemeinlebens, deren Begrenzung wir hier in der Gegenüberstellung mit der idealistischen aufzeigten, hat nun auch das Altertum selber schon rebelliert, aber nicht mit einer andern Lehre vom Gemeinleben, sondern schlechtweg vom Standpunkt des Einzelmenschen aus, der es nicht wahrhaben will, daß er nur Teil eines Ganzen sein solle. Die sophistische Revolution ist gerade deshalb so lehrreich, weil sie über diesen an sich tiefsinnigen und richtigen Grundgedanken nicht hinauskommt. Sie proklamiert die freie Herrlichkeit des Menschen gegen alle Dinge und über alle Ordnungen. Aber dabei bleibt es. Sie vermag nicht zu sagen, wie denn diese freie Natur des Menschen sich in allen Dingen und Ordnungen durchsetzen soll. Sie macht den Menschen zu der Dinge Maß. Aber den Dingen ist sehr gleichgültig, wie und von wem und mit welchem Stabe sie gemessen werden; nur wer sie bewegt, nicht wer sie mißt, macht Eindruck auf sie. Und so bleibt die sophistische Revolution ein Sturm im Glas Wasser; es ist nicht wahr, daß sie das antike Staatsbewußtsein entwurzelt habe. Die Polis blieb, was sie war, ja sie wurde es noch mehr, und die großen Jahrhunderte der größten Polis, Roms, verlaufen schon im vollen Licht der sophistischen Staatskritik, die ihr wenig anhaben kann. Die mangelnde Aktivität macht den sophistischen Menschenbegriff genau so unfähig zu einer neuen Lösung der Probleme des metalogischen Mikrokosmos, wie die Unaktivität des philosophischen Gottesbegriffs diesen unfähig machte zur Lösung des makrokosmischen Problems.

Denn ein Ungelöstes bleibt in der metalogischen Weltansicht so gut wie zuvor in dem metaphysischen Gottesbegriff. Und dennoch: wie dort so auch hier »sinds die Griechen«, die den Gedanken zur höchsten Entwicklung, die ihm in der Isolierung möglich war, vorgetrieben haben. Wiederum sie und nicht die Märchenvölker des Ostens. Die sind auch hier in den Vorhöfen des Ja und des Nein, des Dämmers und des Rauschs stehen geblieben, wo die Griechen den Schritt zum Und, zur runden Gestalt, vordrangen. Wiederum haben

Indien und China je eine Seite des elementaren, vorgestaltlichen Seins in gewaltsamer Selbstbeschränkung aufs höchste ausgebildet. Denn längst ehe das indische Denken geistversessen die weltliche Fülle mit dem Schleier der Maja bedeckte, längst ehe es in allen Dingen nur das »Selbst« gelten ließ und dieses Selbst wiederum in die Alleinheit des Brahman auflöste, — schon in seinen frühen Anfängen schweift dieses Denken ab von der Bestimmtheit des Besonderen und sucht ein Allgemeines, das dahinter stünde. Man hat bemerkt, daß schon in jenen alten Hymnen, die das Opfer begleiteten, der einzelne Gott dem Dichter unter Einbuße seines eigentümlichen Gesichts leicht die Züge des höchsten und einzigen Gottes annahm. Hymnen, die ganz individuell anheben, verlieren sich in farbloser Allgemeinheit. Zwischen die älteste naturverbundene Göttersippe schieben sich frühzeitig Göttergestalten rein allegorischen Ursprungs, ähnlich wie es später in Rom geschah. Aber hier in Indien ist das nur Symptom einer denkmäßigen Zersetzung der Welt überhaupt. Die Frage nach dem Ursprung der Welt wird durch eine Unzahl nebeneinanderstehender gelehrter Scheinmythen gelöst, deren jede in Gestalt einer Ursprungssage in Wahrheit ein Kategoriensystem entwickelt. Wasser, Wind, Atem, Feuer und was immer sonst — nicht Elemente einer Wirklichkeit sind das, sondern früh nehmen sie das Antlitz vorwissenschaftlicher Grundbegriffe der Welterklärung an, einer Welt, die eben nicht aufgenommen, nicht erfahren, sondern vor allem »erklärt« wird. Nicht wirkliche Dinge werden vom Priester geopfert, sondern das Wesen der Dinge; nur weil Wesen, können sie mit dem Wesen der Welt gleichgesetzt werden und so unmittelbar in es hineinwirken. So ist alles vorbereitet, daß die Welt zu einem System von Begriffen werde, gewiß noch einem System von Welt, von Wirklichkeit, aber ohne jedes selbständige Recht des nur der »Illusion« zuzurechnenden Besonderen. Und nun greift wiederum die Lehre Buddhas noch hinter diese objektive Begriffswelt zurück und bezeichnet als das Wesen dieser Wesen die Begriffe des

Erkennens. In einer Folge von Erkenntnisbegriffen wird aufgelöst, was dieser schon begriffsverflüchtigten Welt noch an Festigkeit verblieben war; und in der Aufhebung des erkennenden und begehrenden Ichs wird endlich die ganze nur von diesem Erkennen und Begehren gezeugte Welt einschließlich ihrer Götter und einschließlich ihres Wesens aufgehoben ins Nichts. In Nichts? nein auch hier, unter Vermeidung des noch immer einen Rest von Positivität einschließenden Worts des Nichts, in ein Reich jenseits von Erkenntnis und Nichterkenntnis. Wiederum ist der Punkt erreicht hart vor der Grenze des Nichts und doch weit im Rücken der unendlichen, das Nichts verneinenden und so sich selber unendlich bejahenden Allgemeinheit des Erkennens.

Die geistigen Mächte, die hier allein als Wesen der Welt anerkannt wurden und deren Aufhebung selbst noch geistig geschehen mußte, diese Mächte des Begriffs hat China ebenso entschieden verleugnet. Ihm gilt grade die Fülle der Welt als das allein Wirkliche. Aller Geist muß dinglich, besondert sein, um hier Platz und Daseinsrecht zu bekommen. Die geistigen Mächte treten zurück vor den irdischen Interessen. Das metaphysikfreiste aller nationalethischen Systeme, des Kongfutse, gibt dem Volksleben bis heute Form und Farbe. Das Geistige, insofern es noch eine Rolle spielt, wird zu Geistern. Die Geister werden zu ganz individuellen Individuen, selber benannt und dem Namen des Verehrers aufs besonderste verbunden: die Geister seiner Ahnen. Ihnen gilt das Opfer; sie sind gegenwärtig, mitten unter den Lebenden, sichtbar, nicht von ihnen zu unterscheiden. Unbedenklich wird mit ihrer Fülle die Fülle der Welt noch überfüllt. Die Frage nach dem Verbleib der Toten und wie es denn komme, daß die Welt nicht von ihnen überfüllt werde, ist mindestens einer der Anstöße gewesen, die in Indien bezeichnenderweise zu der Lehre vom Wandel der Person durch wechselnde Gestalten führte; solche Einheit des Begriffs über der Mannigfaltigkeit der Erscheinung ist dem ursprünglichen China ganz fremd. Unbekümmert mehrt sich hier das Gedränge der

Geister; jeder unsterblich für sich, immer neue zu den alten, alle eigennamentlich von einander geschieden. Und wenn dort dem Einzelnen seine Besonderheit genommen wurde durch die nicht als Gemeinschaft zwar, aber als übergeordnete Allgemeinheit ihn umschließende Kaste, so ist in China die Gemeinschaft, der er unmittelbar eingefügt ist, die Kette der Ahnen; eine Einfügung, die ihm seine Besonderheit nicht raubt, im Gegenteil er selbst wird als das Endglied der Kette, die auf ihn zuläuft, in seiner äußeren Besonderheit und nur Besonderheit in der Welt, deren Teil er ist, bestätigt. Und wie dort der Buddhismus hinter die Allgemeinbegriffe noch zurückgriff auf das Begreifen selbst und in der Aufhebung des Begreifens die Erlösung von der Welt erreichte, so greift hier Laotse hinter die allzu sichtbare, allzu betriebsame, allzu geschäftige, allzu regierte Welt des Kongfutse zurück und sucht, ohne ihr Wirklichkeitswesen zu leugnen, wo diesem ganzen sich überstürzenden Treiben die Wurzel und Quelle gesetzt sei. Aus jener Quelle des Nicht-Tuns entspringt alle Fülle der Tat. Aus jenem Urgrund des Einen erhebt sich die unzählbare Fülle der Wesen. Das Geheimnis des Herrschens ist hierin beschlossen: nicht zu herrschen, nicht vielgeschäftig berechnend zu gebieten und zu verbieten, sondern selber wie die Wurzel der Dinge »ohne Tun und ohne Nichttun« zu sein: so werde sich die Welt »von selber« gestalten. Wie Buddha die Seinen die Aufhebung der schon begriffgewordenen Welt ins Begreifen und weiterhin ins Begreifen des Begreifens und so in ein Jenseits des Begreifens lehrt, so lehrt Laotse die Ueberwindung der dinglichen Fülle des Geschehens durch das tatlose schweigende Eingehn in den namenlosen Urgrund des lauten und benannten Geschehens. Wieder auch hier nächste Nähe zum Nichts und doch nicht das Nichts selber. Und wieder hier und in jenem äußersten Punkt, den der indische Geist erschwang, die Pole aller Weltlichkeit, die nicht den Mut zur Klarheit der Schau aufbringt, dem allein sich die Gestalt offenbart. Denn die Welt verschwindet so gut wenn man ihr den Rücken kehrt, wie wenn man in sie eintaucht; Gestalt sieht

nur, wer die Augen auf und den Kopf oben behält. Die kühle Leere der Weltflucht, die innige Tiefe der Weltliebe — wieder sind hier wie dort Indien und China, das Volk der geschlossen und das der offen träumenden Augen, die Erben des Menschen der Urzeit, der sich in den Weltwahn flüchtet, weil ihm der Mut zur Weltschau fehlt; und wieder sind die Griechen, das Volk der Entdecker, die Führer unsres Geschlechts auf den Weg der Klarheit. Denn die weltlich klar umrissene Gestalt ist am Ende doch bestimmt, obzusiegen gegen das »überweltlich Große, Gestaltenreiche bald Gestaltenlose«.

An einem Punkt wiederum hat sie schon bei den Griechen gesiegt und herrscht seitdem. Für das Kunstwerk bestehen ja, zunächst wenigstens, jene Probleme übergreifenden Zusammenhangs nicht, die letzthin der metalogischen Weltansicht gefährlich zu werden schienen. Es hat seinen Zusammenhang zunächst nur in sich selber. Und wie schon das Mythische seine dauernde Kraft gezeigt hatte als das ewige Gesetz des in sich gegen alles ihm Äußere unabhängigen Reichs des Schönen, also als das Gesetz der äußeren Form, so gibt die Welt als Gestalt das zweite Grundgesetz aller Kunst, die Geschlossenheit in sich selbst, den durchgängigen Zusammenhang jedes Teils mit dem Ganzen, jeder Einzelheit auch mit allen andern Einzelheiten; ein Zusammenhang, der sich nicht irgendwie logisch auf eine Einheit bringen läßt und der doch durchaus einheitlich ist; kein Teil nur durch Vermittlung andrer Teile, sondern jeder unmittelbar dem Ganzen eingefügt, — es ist das Gesetz der inneren Form, das hier, in der metalogischen Weltansicht, einfürallemal seinen Grund hat. Und wenn das Gesetz der äußeren Form, obwohl auch im Kunstwerk wirksam, doch noch weiter reicht, indem es das Reich des Schönen, die »Idee des Schönen«, begründet, so ist das zweite das eigentümliche Gesetz des Kunstwerks und überhaupt des einzelnen schönen Dings, der schönen Gestalt, — Hellas.

Aber es blieb bei der Gestalt. Im Innern unendlich reich, ein buntbestrahlter, überwältigender Wassersturz, der sich,

immer erneut, immer wieder klärt und beruhigt in den stillen Tiefen, die ihn sammeln, ist diese Welt nach außen kraftlos und arm. Gibt es für sie ein Außen? Sie muß die Frage wohl bejahen. Aber sie muß hinzufügen, daß sie nichts von diesem Außen weiß und — schlimmer — nichts von ihm will. Sie kann es nicht leugnen, aber sie bedarf sein nicht. Mag da ein Gott sein, — solang er draußen bleibt und nicht Teil von ihr selber wird, solang ist dies sein Dasein ihrem Makrokosmos unsichtbar. Mag da ein Mensch sein, — solang er nur Maßstab sein kann, der sich von außen an sie legt, und nicht bewegende Kraft in ihr, solange ist ihr Mikrokosmos gegen dieses Da-sein taub. Und wahrlich — noch darf sie blind und taub bleiben, solange der Gott nicht leuchtet und der Mensch nicht spricht. Noch darf sie zufrieden sein, ihren Logos, ihren ganzen und zureichenden Grund, in sich zu tragen. Noch darf sie bleiben, was sie ist, das in sich selbst Begründete und auf sich selbst Gegründete, von eignem Geist Begeistete, in eigner Fülle Prangende, noch darf die Welt es sein: das Metalogische.

DRITTES BUCH

DER MENSCH UND SEIN SELBST
ODER
METAETHIK

VOM Menschen — sollten wir auch von ihm nichts wissen? Das Wissen des Selbst von sich selber, das Selbstbewußtsein, steht in dem Rufe, das bestgesicherte alles Wissens zu sein. Und der gesunde Menschenverstand sträubt sich fast noch heftiger als das wissenschaftliche Bewußtsein, wenn ihm die wahrhaft und wörtlich selbstverständliche Grundlage des Wissens unter den Füßen fortgezogen werden soll. Dennoch ist es geschehen, freilich erst spät. Es bleibt eine der erstaunlichsten Leistungen Kants, daß er dies Selbstverständlichste, das Ich, recht eigentlich zum Problem, zum Allerfragwürdigsten, gemacht hat. Vom erkennenden Ich lehrt er, daß es nur in der Beziehung auf das Erkennen, an seinen Früchten also, nicht »an sich selbst«, zu erkennen ist. Und gar vom wollenden weiß er, daß die eigentliche Moralität, Verdienst und Schuld, der Handlungen, selbst unsrer eigenen, uns stets verborgen bleibt. Damit erstellt er eine negative Psychologie, die einem ganzen Jahrhundert, dem Jahrhundert einer Psychologie ohne Seele, zu denken gegeben hat. Wir brauchen kaum zu betonen, daß auch hier uns das Nichts nicht für ein Ergebnis, sondern für den Ausgangspunkt des Denkens gilt. Es mußte wohl einmal das Absurde gedacht werden. Denn es ist der tiefe Sinn des vielmißbrauchten Credo quia absurdum, daß aller Glaube zu seiner Voraussetzung ein Absurdum des Wissens braucht. Damit also der Inhalt des Glaubens selbstverständlich werde, ist es nötig, daß das anscheinend Selbstverständliche vom Wissen zu einem Absurden gestempelt sei. Das ist der Reihe nach mit den drei

Elementen dieses Inhalts, mit Gott, der Welt und dem Menschen, geschehen: mit Gott schon in den Anfängen des Mittelalters, mit der Welt zu Beginn der Neuzeit, mit dem Menschen zu Beginn des letzten Jahrhunderts. Erst nachdem so das Wissen nichts mehr einfach und klar ließ, erst seitdem kann der Glaube das vom Wissen ausgestoßene Einfache in seine Hut nehmen und dadurch selber ganz einfach werden.

Der Mensch ist unbeweisbar, so gut wie die Welt und wie Gott. Sucht das Wissen gleichwohl eins von diesen dreien zu beweisen, so verliert es sich mit Notwendigkeit ins Nichts. Diesen Koordinaten, zwischen denen jeder Schritt, jede Bewegung, die es tut, sich abzeichnet, kann es nicht entweichen — und nähme es Flügel der Morgenröte und bliebe am äußersten Meer; denn aus der Bahn, die von jenen drei Elementen bestimmt wird, kann es nicht herausspringen. So ist das Nichts des beweisenden Wissens hier immer nur ein Nichts des Wissens und genauer ein Nichts des Beweisens, dem gegenüber die Tatsache, die den Raum mitgründet, worin das Wissen selber lebt und webt und ist, in ihrer ganzen schlechthinnigen Tatsächlichkeit ungerührt stehen bleibt. Und das Wissen kann deshalb hier nichts weiter als den Weg von dem Unbeweisbaren, dem Nichts des Wissens, hin zur Tatsächlichkeit der Tatsache nachgehn — eben das, was wir hier zweimal schon getan haben und nun ein drittes Mal tun.

Auch vom Menschen also wissen wir nichts. Und auch dieses Nichts ist nur ein Anfang, ja nur der Anfang eines Anfangs. Auch in ihm erwachen die Urworte, das schaffende Ja, das zeugende Nein, das gestaltende Und. Und das Ja schafft auch hier im unendlichen Nichtnichts das wahre Sein, das »Wesen«.

Was ist dies wahre Sein des Menschen? Das Sein Gottes war schlechthinniges Sein, Sein jenseits des Wissens. Das Sein der Welt war im Wissen, gewußtes, allgemeines Sein. Was ist gegenüber Gott und Welt das Wesen des Menschen? Goethe lehrt es uns: »Was unterscheidet Götter von Menschen? daß viele Wellen vor jenen wandeln — uns hebt

die Welle, verschlingt die Welle, und wir versinken«. Und der Prediger lehrt es uns: »Geschlecht geht, Geschlecht kommt, doch die Erde steht ewiglich«. Vergänglichkeit, die Gott und Göttern fremde, der Welt das bestürzende Erlebnis ihrer eigenen, sich allzeit erneuernden Kraft, ist dem Menschen die immerwährende Atmosphäre, die ihn umgibt, die er mit jedem Zug seines Atems einsaugt und ausstößt. Der Mensch ist vergänglich, Vergänglichsein ist sein Wesen, wie es das Wesen Gottes ist, unsterblich und unbedingt, das Wesen der Welt, allgemein und notwendig zu sein. Gottes Sein ist Sein im Unbedingten, der Welt Sein Sein im Allgemeinen, des Menschen Sein ist: Sein im Besonderen. Das Wissen liegt nicht unter ihm wie für Gott, nicht um ihn und in ihm wie für die Welt, sondern über ihm; er ist nicht jenseits der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Wissens, sondern diesseits; er ist nicht, wenn das Wissen aufhört, sondern ehe es anfängt; und nur weil er vor dem Wissen ist, kommt es, daß er auch nachher noch ist und allem Wissen, mag es ihn noch so vollständig in die Gefäße seiner Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit aufgefangen zu haben wähnen, immer wieder sein sieghaftes »Ich bin noch da« zuruft. Sein Wesen ist eben, daß er sich nicht auf Flaschen ziehen läßt, daß er immer »noch da« ist, daß er in seiner Besonderheit stets gegen den Machtspruch des Allgemeinen auftrumpft, daß ihm die eigene Besonderheit nicht, wie es ihm die Welt wohl zugestehen möchte, Ereignis ist, sondern gerade sein Selbstverständliches, — sein Wesen. Sein erstes Wort, sein Urja, bejaht sein Eigensein. Im grenzenlosen Nicht seines Nichts gründet diese Bejahung sein Besonderes, sein Eigenes als sein Wesen. Ein Einzelnes also, aber kein Einzelnes wie das Einzelne der Welt, das momenthaft in einer unaufhörlichen Reihe von Einzelnen aufschießt, sondern ein Einzelnes im grenzenlosen leeren Raum, ein Einzelnes also, das von andern Einzelnen neben ihm nichts weiß, das überhaupt von einem »neben ihm« nichts weiß, weil es »überall« ist, ein Einzelnes nicht als Tat, nicht als Ereignis, sondern als immerwährendes Wesen.

Diese Eigenheit des Menschen ist also etwas anderes als die Individualität, die er als einzelne Erscheinung innerhalb der Welt annimmt. Sie ist keine Individualität, die sich gegen andre Individualitäten abscheidet, sie ist kein Teil — und das Individuum bekennt, grade indem es auf seine Unteilbarkeit pocht, daß es selber Teil ist. Sie ist eben zwar nicht selbst unendlich, aber »im« Unendlichen; sie ist Einzelnes und dennoch Alles. Um sie herum liegt die unendliche Stille des menschlichen Nichtnichts; sie selber ist der Ton, der in diese Stille tönt, ein Endliches und doch Grenzenloses.

Unsre Symbolsprache hat hier klare Bahn. Die ursprüngliche Bejahung, die stets die rechte Seite unsrer Gleichungen setzt, das ursprüngliche »So«, hatte in der Physis Gottes ihre Schlechthinnigkeit, im Logos der Welt ihre Allgemeingültigkeit ausgewirkt; im ersten Fall also war die Kraft wirksam geworden, die dem einzelnen Wort einen Sinn überhaupt, im zweiten die, welche ihm die Gleichheit seiner Bedeutung sichert. Hier tritt die Richtung des Urja in Kraft, die dem einzelnen Wort nicht bloß einen und immer den gleichen, sondern seinen besonderen Sinn begründet, im Unterschied also auch von der Besonderheit, die der einzelne Fall der Anwendung stets neu bestimmt, die Besonderheit, die das Wort schon vor aller Anwendung hat. Die Besonderheit nicht als Überraschung des Augenblicks und Augen-Blicks, sondern als daseiender Charakter findet ihre Stätte im persönlichen Ethos des Menschen — »nur allein der Mensch vermag das Unmögliche, er kann dem Augenblick Dauer verleihn«; er kann es, eben weil er selbst gerade das, was den Augenblick »in schwankender Erscheinung schweben« läßt, die Besonderheit, als sein dauerndes Wesen in sich trägt. Ihm allein wird die Besonderheit nicht zur teilhaften »Individualität«, sondern zur unbegrenzten Eigenheit des »Charakters«.

Als Besonderes kann die Eigenheit nur durch B bezeichnet werden. Eine Richtung haben wir nicht darin feststellen können. Sie ist ebenso richtungslos, so jenseits von aktiv und passiv, ja in ihrer Endlichkeit ebenso schlechthin seiend, wie

das unendliche Sein Gottes; seinem einfachen, vorzeichenlosen A tritt sie als ein ebenso einfaches, vorzeichenloses B entgegen. Sein steht hier gegen Sein. Dem erfüllungsbedürftigen, unendlich formalen Sein der Welt gegenüber aber ist das unbedürftige, grenzenlos besondere Sein des Menschen nicht gegensätzlich, sondern ganz geschieden. Zwischen -A und B gilt gar keine Beziehung. Käme es bloß auf das Wesen an, so wäre zwischen Gott und Mensch Feindschaft gesetzt; Welt und Mensch aber lägen auf verschiedenen Ebenen und nicht einmal Feindschaft wäre zwischen ihnen möglich. Es kommt nicht bloß auf das Wesen an, aber etwas bleibt von diesem Verhältnis der Elemente auch noch in der schließlichen Gestalt der Gleichung; da wird freilich dann auch wirksam, daß gerade zwischen Welt und Mensch doch andrerseits auch eine besonders enge Beziehung besteht, nämlich das gleichmäßige Vorkommen der richtungslosen schlechthinnigen Besonderheit, B, bei der Welt freilich als »Nein«, beim Menschen als »Ja«, dort als immer neues Wunder der Individualität, hier als das dauernde Sein des Charakters. Aber es ist immerhin das erste und wie wir sehen werden das einzige Mal, daß in unsern Gleichungen ein Glied mehr als ein Mal auftritt. Die Bedeutung dieses Umstandes kann erst später erkannt werden.

Auch bei dem »So« des Charakters hat es nicht sein Bewenden, sowenig wie bei einem früheren So. Auch an des Menschen Nichts, nachdem es sich im Charakter als ein Nichts, aus dem Bejahung hervorgehen konnte, erwiesen hat, darf sich nun die Kraft des Nein erproben. Wieder gilt es, das Nichts im Nahkampf der Endlichkeit niederzuringen, wieder aus diesem tauben Felsen einen Brunnen lebendigen Wassers fließen zu lassen. Das Nichts der Welt kapitulierte vor dem sieghaften Nein in der sprudelnden Fülle der Erscheinung. Gottes Nichts zerbrach vor seinem Nein zur immer neuen göttlichen Freiheit der Tat. Dem Menschen erschließt sich sein Nichts in der Verneinung gleichfalls zu einer Freiheit, seiner

Freiheit, einer sehr andern zwar als der göttlichen. Denn Gottes Freiheit war infolge ihres unendlichen und ganz passiven Gegenstandes, des göttlichen Wesens, ohne weiteres unendliche Macht, das heißt: Freiheit zur Tat. Die Freiheit des Menschen aber wird auf ein Endliches, wenn auch Unbegrenztes, nämlich Unbedingtes, stoßen; so wird sie selber schon in ihrem Ursprung ein Endliches sein. Nicht bloß, wie ja auch Gottes Freiheit, endlich in der stets erneuerten Augenblickshaftigkeit ihres Hervorschießens; das wäre die Endlichkeit, die schon gefordert ist durch das unmittelbare Hervorspringen aus dem verneinten Nichts; denn alle Verneinung, soweit sie nicht nur die in der Form der Verneinung geschehende unendliche Bejahung ist, setzt ein Bestimmtes, Endliches. Nicht bloß also eine solche Endlichkeit, wie sie auch Gottes Freiheit hat, sondern eine ihr selber abgesehen von ihrem Hervorgang innewohnende Endlichkeit ist die Endlichkeit der menschlichen Freiheit. Die menschliche Freiheit ist endliche, aber infolge ihres unmittelbaren Ursprungs aus dem verneinten Nichts unbedingte, unbe-dingte, Nichts und nur Nichts und keinerlei Ding voraussetzende Freiheit. Sie ist also nicht, wie die Gottes, Freiheit zur Tat, sondern Freiheit zum Willen; nicht freie Macht, sondern freier Willen. Das Können ist ihr, im Gegensatz zur göttlichen Freiheit, schon in ihrem Ursprung versagt, aber ihr Wollen ist so unbedingt, so grenzenlos wie das Können Gottes.

Dieser freie Wille ist endlich und augenblickshaft in seinen Äußerungen, wie es die weltliche Erscheinungsfülle ist. Aber im Gegensatz zu dieser begnügt er sich nicht einfach mit seinem Dasein und kennt ein andres Gesetz als das der eigenen Schwere; er stürzt nicht, er hat Richtung. Sein Symbol ist also wie bei der Erscheinungsfülle ein B auf der linken Seite der Gleichung, aber zum Unterschied kein einfaches B, sondern ein »B=«. Das Symbol hat also dieselbe Form wie das Symbol der göttlichen Freiheit, »A=«, aber den entgegengesetzten Inhalt, — der freie Wille ist so frei wie die freie göttliche Tat; aber Gott hat keinen freien Willen, der Mensch kein freies

Können; »gut sein« bedeutet beim Gott: das Gute tun, beim Menschen: das Gute wollen. Und das Symbol hat die entgegengesetzte Form, aber den gleichen Inhalt, wie das Symbol der weltlichen Erscheinung: die Freiheit erscheint in der Erscheinungswelt als ein Inhalt unter andern, aber sie ist das »Wunder« in ihr; sie ist unterschieden von allen andern Inhalten.

Kant, den wir ja eben zitierten, hat also mit unleugbar großartiger Intuition das Wesen der Freiheit sichergestellt. Auch die weitere Entwicklung wird uns hier immer wieder in seine Nähe führen, wenn auch immer wieder in die Nähe nur seiner Intuitionen. Wir gehen jetzt zunächst wieder den Weg nach, der vom freien Willen zur Eigenheit führt und auf dem der Mensch, der als freier Wille und als Eigenheit noch eine bloße Abstraktion war, erst Selbst gewinnt. Denn was ist der freie Wille, solange er bloß Richtung, aber noch keinen Inhalt hat? Und was ist die Eigenheit, solange sie bloß — ist? Wir suchen den lebendigen Menschen, das Selbst. Das Selbst ist mehr als Wille, mehr als Sein. Wie wird es dieses Mehr, dies Und? Was geschieht dem menschlichen Willen, wenn er seiner inneren Richtung folgend den Weg zum menschlichen Sein einschlägt?

Er ist von vornherein endlich, und da er Richtung hat, so ist er es mit Bewußtsein; er will gar nichts andres als das, was er ist; er will, wie Gottes Freiheit, sein eigenes Wesen; aber dies eigene Wesen, das er will, ist kein unendliches, in dem die Freiheit sich als Macht erkennen dürfte, sondern ein endliches. Der freie Wille also noch ganz in seinem eigenen Bereich, aber doch schon seinen Gegenstand von ferne sichtend, erkennt sich in seiner Endlichkeit, ohne doch im mindesten etwas von seiner Unbedingtheit preiszugeben. An diesem Punkt seines Wegs, noch ganz unbedingt und doch schon seiner Endlichkeit bewußt, wird er aus dem freien Willen zum trotzigen Willen. Der Trotz, das stolze Dennoch, ist dem Menschen, was dem Gotte die Macht, das erhabene

Also, ist. Gleich souverän ist der Anspruch des Trotzes wie das Recht der Macht. Als Trotz nimmt das Abstraktum des freien Willens Gestalt an.

Als Trotz läuft er nun weiter seine Bahn — wir erinnern uns: es handelt sich nur um innere Bewegungen im Menschen, das Verhältnis zu den Dingen kommt gar nicht in Frage — bis zu dem Punkt, wo die Existenz der Eigenheit sich ihm so fühlbar macht, daß er nicht mehr unverändert weitergehen kann, ohne sie zu beachten. Diesen Punkt, wo die Eigenheit in ihrer stummen daseienden Tatsächlichkeit dem freien Willen in den Weg zu liegen kommt — in den Weg tritt, wäre schon zu viel gesagt —, diesen Punkt bezeichnet ein Name, den wir schon vorhin, etwas vorgreifend, mehrfach zur Erläuterung des Begriffs der Eigenheit gegenüber der »Individualität« verwendet haben: der Charakter. Der Wille würde an der Eigenheit sich in Nichts auflösen; mit dem Hinweis auf die Eigenheit demütigt ihn Mephistos »du bleibst doch immer was du bist«. Am Charakter geschieht dem Trotz nicht wie dem Willen an der Eigenheit seine Vernichtung, sondern er bleibt noch durchaus als Trotz erhalten; nicht seine Aufhebung findet er hier, aber seine Bestimmung, seinen Inhalt. Der Trotz bleibt Trotz, er bleibt formell unbedingt, aber er nimmt den Charakter zum Inhalt: der Trotz trotzt auf den Charakter. Das ist die Selbstbewußtheit des Menschen oder kürzer gesagt: das ist das Selbst. Das »Selbst« ist das, was in diesem Übergriff des freien Willens auf die Eigenheit, als Und von Trotz und Charakter, entsteht.

Das Selbst ist schlechthin in sich geschlossen. Das verdankt es seiner Verwurzelung im Charakter. Wurzelte es in der Individualität, hätte sich also der Trotz auf die Besonderheit des Menschen gegenüber andern, auf seinen unteilbaren Anteil am allgemeinen Menschentum geworfen, so würde nicht das Selbst, das in sich geschlossene, nicht aus sich herausblickende, entstanden sein, sondern die Persönlichkeit. Die Persönlichkeit ist, wie schon der Ursprung des Namens sagt, der Mensch, der seine ihm vom Schicksal her zugewiesene

Rolle spielt, eine Rolle neben andern, eine Stimme in der vielstimmigen Symphonie der Menscheit. Sie ist wirklich »höchstes Gut der Erdenkinder«, — eines jeden von ihnen. Das Selbst hat keine Beziehung zu den Menschenkindern, immer nur zu einem einzigen Menschen, eben dem »Selbst«. Allenfalls kann auch die Gruppe, wenn sie sich für schlechthin einzig hält, das Volk etwa, dem alle andern Völker »Barbaren« sind, ein Selbst haben. Vom Selbst gibt es keinen Plural. Die Einzahl »Persönlichkeit« ist nur eine Abstraktion, die ihr Leben aus dem Plural »Persönlichkeiten« zieht. Die Persönlichkeit ist immer eine unter andern; sie wird verglichen; das Selbst vergleicht sich nicht und ist unvergleichbar. Das Selbst ist kein Teil, kein Unterfall, auch kein eifersüchtig bewachter Anteil am gemeinsamen Gut, den »aufzugeben« verdienstlich sein könnte. Das sind alles Gedanken, die nur für die Persönlichkeit gedacht werden können. Das Selbst ist nicht aufgebbar — wem denn? es ist ja niemand für es da, dem es etwas »geben« könnte; es ist allein; es ist keines von den »Menschenkindern«; es ist Adam, der Mensch selbst.

Von der Persönlichkeit sind zahlreiche Aussagen möglich, so zahlreiche wie von der Individualität. Sie folgen alle als einzelne Aussagen dem Schema B=A, in welchem alle Aussagen über die Welt und ihre Teile vorgebildet sind; die Persönlichkeit wird stets als einzelne in ihrem Verhältnis zu andern einzelnen und zu einem Allgemeinen definiert. Vom Selbst gibt es keine abgeleiteten Aussagen, nur die eine ursprüngliche, B=B; sowie es von Gott oder der Welt keine Mehrheit von Aussagen gibt, sondern nur die einen ursprünglichen, in den Gleichungen symbolisierten. Obwohl doch der Charakter an sich etwas ebenso Einzelnes ist wie die Individualität und infolgedessen an sich auch durch das gleiche nackte Symbol B bezeichnet wird, so ist er doch dadurch, daß er im Gegensatz zur Individualität auf der rechten Gleichungsseite erscheint, von ihr aufs vollkommenste unterschieden. Die Individualität ist dadurch, daß sie auf der linken Gleichungsseite auftritt, als Gegenstand gekennzeichnet. Der Charakter

als auf der rechten Seite der Gleichung stehend erweist sich als selber Aussage, Behauptung. Daß er Besonderes ist, darauf wird, wie eben dieser Platz in der Gleichung zeigt, nicht weiter zurückgekommen; denn das Besondere entwickelt seine Besonderheit, indem es, wie alles Besondere in der Welt, einschließlich auch der Individualität, sich zum Gegenstand von Aussagen machen läßt. Ein Besonderes, das selbst auf die Aussageseite der Gleichung tritt, verzichtet darauf, daß von ihm Aussagen gemacht werden; es verzichtet auf die Entwicklung und Darstellung seiner Besonderheit. Es macht sich selbst zum Aussageinhalt für etwas andres. Das tut von allem Besonderen nur dies eine, der Charakter. Der Charakter ist die Aussage, die den freien Willen »näher bestimmt«. Was will der freie Wille? den eigenen Charakter. So wird der freie Wille zum trotzigen Willen, und Willenstrotz und Charakter verdichten sich zur Gestalt des Selbst.

Das Selbst, in der Gleichung B=B symbolisiert, stellt sich also unmittelbar dem Gott gegenüber. Wir sehen, wie die völlige äußere Gegensätzlichkeit des Inhalts bei ebenso völliger Gleichheit der Form wie in der fertigen Gleichung, so schon in der werdenden sichtbar war. Die fertige Gleichung bezeichnet die reine Insichgeschlossenheit bei ebenso reiner Endlichkeit. Als Selbst, wahrhaftig nicht als Persönlichkeit, ist der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen. Adam ist wirklich, im Gegensatz zur Welt, genau »wie Gott«, nur lauter Endlichkeit, wo jener lauter Unendlichkeit ist, — die Schlange wendet sich mit gutem Grund an den Menschen allein in der ganzen Schöpfung. Zur Welt steht der Mensch als fertiges Selbst nicht mehr in dem komplizierten Verhältnis wie die Elemente vor ihrem Zusammentreten im Und, sondern ganz einfach als ein Gleiches, von dem jedoch Entgegengesetztes ausgesagt wird. Das Subjekt B kann entweder A sein oder B. Im ersten Falle, B=A, ist es Welt, im zweiten, B=B, ist es Selbst. Der Mensch kann offenbar, so lehren uns die Gleichungen. beides sein; er ist nach Kants Wort »Bürger zweier Welten«.

Wobei freilich dieser an sich starke Ausdruck auch schon wieder die ganze Schwäche Kants verrät, über der sein Unvergängliches zunächst in Vergessenheit geriet: in der Gleichsetzung der beiden Sphären als »Welten«. Welt ist eben nur die eine. Die Sphäre des Selbst ist nicht Welt und wird es auch nicht dadurch, daß man sie so nennt. Damit die Sphäre des Selbst »Welt« wird, muß »diese Welt vergehn«. Der Vergleich, der das Selbst in eine Welt einordnet, verführt schon bei Kant selbst und ganz offen bei seinen Nachfolgern zur Verwechslung dieser »Welt« des Selbst mit der vorhandenen Welt. Er täuscht hinweg über den Kampf des Unversöhnlichen, über die Härte des Raums und die Zähe der Zeit. Er verwischt das Selbst des Menschen, eben indem er es zu umreißen meint. Unsre Gleichung, welche die formale Verschiedenheit so stark betont — durch die Gleichsetzung zweier Ungleicher im einen, zweier Gleicher im andern Fall —, läuft diese Gefahr nicht; sie kann deshalb den inhaltlichen Parallelismus, daß in beiden Fällen Aussagen über ein Gleiches gemacht werden, wenn auch entgegengesetzte Aussagen, ruhig zur Anschauung bringen.

Das Selbst ist also von außen gesehen nicht von der Persönlichkeit zu unterscheiden. Innerlich aber sind sie genau so verschieden, ja, wie gleich deutlich werden wird, entgegengesetzt, wie — Charakter und Individualität. Wir haben das Wesen der Individualität als einer Welterscheinung verdeutlicht an dem Kreis ihres Laufs durch die Welt. Die natürliche Geburt war auch die Geburt der Individualität; in der Begattung starb sie den Tod in die Gattung zurück. Der natürliche Tod gibt hier nichts mehr hinzu; der Kreislauf ist schon erschöpft; daß das individuelle Leben noch über die Erzeugung des Nachkommen hinaus fortdauert, ist gerade von der Individualität aus unbegreiflich; vollends das Phänomen der Fortdauer des individuellen Lebens sogar über die Jahre der Zeugungskraft hinaus, das Greisentum, ist für eine rein natürliche Ansicht des Lebens ganz unfaßbar. Schon von hier

aus also müßten wir auf das Unzulängliche der Gedanken von Individualität und Persönlichkeit zum Begreifen des menschlichen Lebens hingeführt werden.

Hier aber leiten uns die Begriffe von Selbst und Charakter weiter. Der Charakter, und so das Selbst, das auf ihm sich gründet, ist nicht die Begabung, welche die Himmlischen »bei der Geburt schon« dem jungen Erdenbürger als seinen Anteil am gemeinsamen Menschheitsgut in die Wiege legten. Ganz im Gegenteil: der Tag der natürlichen Geburt, der der große Schicksalstag der Individualität ist, weil bei ihr das Schicksal des Besonderen bestimmt wird durch den Anteil am Allgemeinen, dieser Tag ist für das Selbst mit Dunkel bedeckt. Der Geburtstag des Selbst ist ein andrer als der Geburtstag der Persönlichkeit. Auch das Selbst nämlich, auch der Charakter hat seinen Geburtstag; er ist eines Tages da. Es ist unwahr, daß der Charakter »wird«, daß er »sich bildet«. Das Selbst überfällt den Menschen eines Tages wie ein gewappneter Mann und nimmt von allem Gut seines Hauses Besitz. Bis zu diesem Tag — es ist immer ein bestimmter Tag, auch wenn der Mensch ihn nicht mehr weiß — bis zu diesem Tag ist der Mensch ein Stück Welt auch vor seinem eigenen Bewußtsein; die Sachlichkeit des Kindes erreicht kein späteres Lebensalter je wieder. Der Einbruch des Selbst beraubt ihn mit einem Schlage all der Sachen und Güter, die er zu besitzen sich vermaß. Er wird ganz arm, er hat nur sich, kennt nur sich, niemand kennt ihn; denn es ist niemand da außer ihm. Das Selbst ist der einsame Mensch im härtesten Sinn des Worts. Das »politische Tier« ist die Persönlichkeit.

Das Selbst also wird an einem bestimmten Tag im Menschen geboren. Welcher Tag ist das? Der gleiche, an dem die Persönlichkeit, das Individuum, den Tod in die Gattung stirbt. Eben dieser Augenblick läßt das Selbst geboren werden. Das Selbst, der »Daimon«, nicht im Sinne von Goethes orphischer Stanze, wo das Wort grade die Persönlichkeit bezeichnet, sondern im Sinn des Heraklitworts »Sein Ethos ist dem Menschen Daimon«, dieser blinde und stumme,

in sich verschlossene Daimon überfällt den Menschen das erste Mal in der Maske des Eros, von da an geleitet er ihn durchs Leben bis zu jenem Augenblick, wo er die Maske ablegt und sich ihm enthüllt als Thanatos. Dies ist der zweite, und wenn man so will der geheimere, Geburtstag des Selbst, wie es der zweite, und wenn man so will erst der offenkundige, Sterbetag der Individualität ist. Der natürliche Tod läßt ja auch dem blödesten Auge offenbar werden, daß die Persönlichkeit sich entpersönlichen, das Individuelle sich re-generieren lassen muß. Der Teil des Menschen, an dem die Gattung sich ihr Recht nicht schon hatte nehmen können, der fällt im Tode dem nackten, dem übergattungsmäßigen Allgemeinen, der Natur selber zur Beute. Aber während so in diesem Augenblick das Individuum den letzten Resten seiner Individualität entsagt und heimkehrt, erwacht das Selbst zur letzten Vereinzelung und Einsamkeit. Es gibt keine größere Einsamkeit als in den Augen eines Sterbenden, und es gibt keine trotzigere, hochmütigere Vereinzelung als die, welche sich auf dem erstarrten Antlitz eines Toten malt. Zwischen diesen beiden Geburten des Daimon liegt alles, was uns vom Selbst des Menschen sichtbar wird; was vorher, was nachher? — das sichtbare Dasein dieser Gestalten ist gebunden an den Lebenskreislauf der Individualität und verliert sich ins Unsichtbare, wo es sich von diesem Kreislauf löst. Daß es nur wie an einen Stoff, an dem es sich sichtbar macht, daran gebunden ist, das lehrt schon die entgegengesetzte Richtung, die es in den entscheidenden Punkten dem Kreislauf gegenüber einhält. Das Leben des Selbst ist kein Kreislauf, sondern eine aus Unbekanntem in Unbekanntes führende Grade; das Selbst weiß nicht, woher es kommt noch wohin es geht. Aber daß die zweite Geburt des Daimon, die als Thanatos, kein bloßes Nachspiel ist wie das Sterben der Individualität, das gibt dem Leben über die Grenzen der Gattung, das im Lichte des Persönlichkeitsglaubens eitel und sinnlos ist, seinen eigenen Rang: dem Greisenalter. Der Greis hat keine Persönlichkeit mehr zu eigen; sein Anteil am Gemeinsamen der Menschheit ist zur

bloßen Erinnerung verflüchtigt; aber je weniger er noch Individualität ist, um so härter wird er als Charakter, um so mehr wird er Selbst. Das ist die Wesensverwandlung, die Goethe am Faust durchführt: der alle seine reiche Individualität schon zu Beginn des zweiten Teils eingebüßt hat und eben deswegen zuletzt im Schlußakt als Charakter von vollkommenster Härte und höchstem Trotz, eben wahrhaft als Selbst erscheint, — ein treues Bild der Lebensalter.

Das Ethos ist diesem Selbst zwar Inhalt; das Selbst ist der Charakter; aber es wird von diesem seinem Inhalt nicht bestimmt; es ist nicht Selbst dadurch, daß es dieser bestimmte Charakter ist. Sondern Selbst ist es schon dadurch, daß es überhaupt einen, einerlei welchen, Charakter hat. Während also die Persönlichkeit Persönlichkeit ist durch ihren festen Zusamenhang mit der bestimmten Individualität, ist das Selbst Selbst durch sein bloßes Festhalten an seinem Charakter überhaupt. Oder mit andern Worten: das Selbst »hat« seinen Charakter. Eben die Unwesentlichkeit des bestimmten Charakters wird ja auch in der allgemeinen Gleichung B=B ausgesprochen. Dieselbe Besonderheit, die in der Gleichung B=A Individualität, Gegenstand aller Aussagen, Zielpunkt alles Interesses ist, muß sich hier begnügen, der in seiner Besonderheit allgemeine Boden zu sein, auf dem sich das stets einzelne und doch immer gleiche Gebäude des einzelnen Selbst erhebt.

Indem aber das Selbst die Besonderheit der Individualität so zu seiner bloßen »besonderen Voraussetzung« macht, wird nun gleichzeitig auch die ganze Welt ethischer Allgemeinheit, die an dieser ethischen Besonderheit der Individualität hängt, in diesen bloßen Hintergrund des Selbst geschoben. Mit der Individualität zusammen sinkt also auch die Gattung, sinken Gemeinschaften, Völker, Staaten, sinkt die ganze sittliche Welt zur bloßen Voraussetzung des Selbst herab. Dies alles ist dem Selbst nur etwas, was es hat; es lebt nicht darin wie die Persönlichkeit; es ist ihm nicht die Luft seines Daseins, in der es atmet; Atmosphäre des Daseins ist ihm nur — es selbst. Die ganze Welt, und insbesondere die ganze sittliche Welt,

liegt in seinem Rücken; es ist »darüber hinaus«, — nicht als ob es sie nicht brauchte, aber in dem Sinn, daß es ihre Gesetze nicht als seine Gesetze anerkennt, sondern als bloße Voraussetzungen, die ihm gehören, ohne daß es hinwiederum ihnen gehorchen müßte. Die Welt des Ethischen ist dem Selbst bloß — »sein« Ethos; weiter ist nichts von ihr geblieben. Das Selbst lebt in keiner sittlichen Welt, es hat sein Ethos. Das Selbst ist meta-ethisch.

Das Selbst in seiner gebirgshaft »edel-stummen« Einsamkeit, in seiner Gelöstheit von allen Beziehungen des Lebens, seiner erhabenen Beschränktheit in sich selbst — woher ist es uns bekannt, wo haben wir es schon mit Augen gesehen? Die Antwort wird leicht, wenn wir uns erinnern, wo wir den metaphysischen Gott, die metalogische Welt als Gestalten des Lebens erblickt haben. Auch der metaethische Mensch ist in der Antike, und vornehmlich wieder in der wahrhaft klassischen Antike der Griechen, lebendige Gestalt gewesen. Gerade dort, wo die persönlichkeitenverzehrende Kraft der Gattung sich in der Erscheinung der Polis, uneingeschränkt durch Gegenkräfte, Gestalt gab, gerade dort nahm auch die aller Rechte der Gattung sich überhebende Gestalt des Selbst in stolzer Vereinzelung ihren Thronsitz ein, wohl auch in den Ansprüchen der sophistischen Theorien, die das Selbst zum Maß der Dinge machten, vornehmlich aber, mit der Wucht der Sichtbarkeit, in den großen Gleichzeitern jener Theorien, den Helden der attischen Tragödie.

Der antike tragische Held ist nichts andres als das meta-ethische Selbst. Deswegen ist das Tragische nur dort lebendig geworden, wo das Altertum den ganzen Weg bis zur Erstellung dieses Menschenbildes ausgeschritten ist. Indien und China, die auf dem Wege vor erreichtem Ziel Halt machten, haben das Tragische weder im dramatischen Kunstwerk noch in der Vorform der volkstümlichen Erzählung erreicht. Indien ist nie bis zur trotzigen Gleichheit des Selbst in allen Charakteren gekommen; der indische Mensch bleibt

im Charakter stecken; es gibt keine charakterstarrere Welt als die der indischen Dichtung; es gibt auch kein Menschheitsideal, das so allen Gliederungen des natürlichen Charakters eng verhaftet bleibt wie das indische; nicht den Geschlechtern etwa oder den Kasten nur gilt ein besonderes Lebensgesetz, sondern sogar den Lebensaltern; dies ist das Höchste, daß der Mensch diesem Gesetz seiner Besonderheit gehorcht; nicht jeder hat das Recht oder gar die Pflicht, etwa Heiliger zu sein; ganz im Gegenteil ist es dem Manne, der noch keine Familie gegründet hat, gradezu verwehrt; auch Heiligkeit ist hier eine Besonderheit unter anderen, während das Heroische das allgemeine und gleiche innere Lebensmuß eines jeden ist. Wieder greift erst die in Buddha aufgipfelnde Askese hinter diese Besonderheit des Charakters zurück. Der Vollendete ist von allem erlöst, nur von seiner eigenen Vollendetheit nicht. Alle Bedingungen des Charakters sind fortgefallen, es gilt hier weder Alter noch Kaste noch Geschlecht; aber geblieben ist der eine unbedingte nämlich von aller Bedingung erlöste Charakter, eben der des Erlösten. Auch das ist ja noch Charakter; der Erlöste ist geschieden vom Unerlösten; aber die Scheidung ist eine ganz andre als die, welche sonst Charakter von Charakter scheidet; sie liegt hinter diesen bedingten Scheidungen als die eine unbedingte. So ist der Erlöste der Charakter im Augenblick seines Hervorgehens aus — oder richtiger: seines Eingehens in das Nichts. Zwischen dem Erlösten und dem Nichts liegt wirklich nichts weiter mehr als der Beisatz von Individualität, mit dem der Charakter infolge der Weltteilhaftigkeit alles Lebendigen, solange es lebt, versetzt ist. Der Tod, der dies Stück Individualität in die Welt zurückfluten läßt, räumt diese letzte Scheidewand, die den Erlösten vom Nichts scheidet, weg und entkleidet ihn sogar des Charakters der Erlöstheit.

Was Indien dem Charakter und der Besonderheit zu viel gibt, das tut China zu wenig. Während die Welt hier reich und überreich an Individualität ist, ist der Mensch, soweit er nicht als Weltteil gewissermaßen von außen gesehen wird, der

innere Mensch also, gradezu charakterlos; der Begriff des Weisen, wie ihn klassisch wieder Kongfutse verkörpert, wischt über alle mögliche Besonderheit des Charakters hinweg; er ist der wahrhaft charakterlose, nämlich der Durchschnittsmensch. Es mag zur Ehre des Menschengeschlechts gesagt sein, daß wohl nirgends als nur hier in China ein so langweiliger Mensch wie Kongfutse zum klassischen Musterbild des Menschlichen hat werden können. Etwas ganz andres als Charakter ist es, was den chinesischen Menschen auszeichnet: eine ganz elementare Reinheit des Gefühls. Das chinesische Gefühl ist ohne jede Beziehung zum Charakter, gewissermaßen ohne jede Beziehung zu seinem eigenen Träger, etwas rein Gegenständliches; es ist, in dem Augenblick wo es gefühlt wird, und ist, weil es gefühlt wird. Keine Lyrik irgend eines Volks ist so reiner Spiegel der sichtbaren Welt und des unpersönlichen, aus dem Ich des Dichters entlassenen, ja gradezu aus ihm abgetropften Gefühls. Es gibt Verse des großen Litaipe, die kein Übersetzer ohne das Wort Ich wiederzugeben wagt und die gleichwohl im Urtext, wie es die Eigenart der chinesischen Sprache erlaubt, ohne jede Andeutung irgendwelcher Personalität, gewissermaßen also rein in der Es-Form, gehalten sind. Die Reinheit des doch ganz augenblicklichen Gefühls — was ist das anders als der Wille, dem es nicht beschieden ward, sich an einem Charakter zu verkörpern, die Wallung, die nur Wallung bleibt ohne irgend ein Substrat. Hinter diese Reinheit und Unverstelltheit des Gefühls langt nun wieder der große Weise, der in China selber China überwand, Laotse. Das Gefühl, so elementar und so charakterentblößt es war, hatte noch Inhalt; so war es noch sichtbar, aussprechbar, — benennbar. Von Laotse aber heißt es: er wollte namenlos bleiben. Diese »Verborgenheit des Selbst« ist es, die er auch seinem Vollkommenen vorschreibt: Unmerkbarkeit, Unbezeugtheit, ein Gehenlassen der Dinge; wie der Urgrund selber so muß auch der Mensch jenseits sein von Tun und Nichttun; er schaut nicht zum Fenster heraus und deshalb sieht er den Himmel; er hilft, indem er selber das

Nichttun tut, allen Wesen zu ihrem Tun; seine Liebe ist namenlos und verborgen wie er selbst.

Zwiefach wie die vollkommene Gottesleugnung und die vollkommene Weltverneinung ist so auch die vollkommene Selbstauflösung in Buddhas Selbstüberwindung, in Laotses Selbstverhehlung. Zwiefach müssen sie alle sein, denn die lebendigen Götter lassen sich nicht leugnen, die gestaltete Welt läßt sich nicht verneinen, das trotzige Selbst läßt sich nicht auslöschen. Nur über die bloßen Elemente, die Hälften, die noch nicht zur Einheit der Gestalt zusammengewachsen sind, haben die Mächte der Vernichtung und Entwesung Gewalt. Im Selbstüberwinden also und Selbstverhehlen geschieht allezeit die Auslöschung des Selbst, die einzige, die hart an das völlige Nichts des Selbst heranführt, ohne doch darin zu verschwinden; denn im Überwinden wie im Verhehlen ist doch immerhin noch der Mensch es, der überwindet und verhehlt. Neben die Gottesangst und den Weltwahn tritt die letzte der elementaren Mächte der Urzeit: der Menschendünkel des Magiers, der sich dem nur über das Selbst gewaltigen Schicksal durch Kraft oder List zu entziehen weiß und so sich den Trotz des Helden erspart. Wieder haben Indien wie China da für immer die beiden einzigen Wege gezeigt, auf die der Mensch allezeit vor seinem Selbst ausweichen kann, wenn er den Mut tragisch zu werden nicht aufbringt. Mag das streng erst für jene beiden letzten Steigerungen dieses urmenschlichen Dünkels, den buddhistischen Erlösten und den Vollkommenen des Laotse gelten, — geschichtlich erzeugt Indiens wie Chinas Boden überhaupt das Gewächs des Tragischen nicht. Die Bedingtheit der Charakterbesonderung dort, die Unpersönlichkeit des Gefühls hier, und die Trennung der beiden von einander — dies alles läßt das Tragische nicht aufkommen; denn das setzt zu seinem Aufkommen die Ineinandergewachsenheit eines Willens und Wesens zur seßhaften Einheit des Trotzes voraus. Statt zum tragischen Heros kommt es auf jenem Boden höchstens zur rührenden Situation. Im Rührenden erstickt das Selbst in

seinem Unglück. Im Tragischen verliert das Unglück alle selbständige Macht und Bedeutung; es gehört zu den Elementen der Besonderheit, auf die das Selbst das Siegel seines Trotzes drückt, dies immer gleiche Siegel — si fractus illabatur orbis: Sterbe meine Seele mit den Philistern!

Noch vor Simsons und Sauls tragischem Trotz hat das älteste Vorderasien in jener Gestalt, die an der Grenze des Göttlichen und Menschlichen steht, in Gilgamesch, den Urtyp des tragischen Helden aufgestellt. Gilgameschs Lebenskurve führt durch die drei festen Punkte: der Anfang ist das Erwachen des menschlichen Selbst in der Begegnung mit Eros; es folgt die gerade Linie der tatenreichen Fahrt, die jäh abbricht in dem letzten und entscheidenden Ereignis, der Begegnung mit Thanatos. Diese ist hier gewaltig vergegenständlicht, indem es zunächst nicht unmittelbar der eigene Tod ist, der dem Helden entgegentritt, sondern der Tod des Freundes; aber er erfährt an ihm die Furcht des Todes überhaupt. Die Zunge versagt ihm in dieser Begegnung den Dienst; er »kann nicht schreien, kann nicht schweigen«, aber er unterwirft sich auch nicht; sein ganzes Dasein wird zum Bestehen dieser einen Begegnung; sein Leben bekommt den Tod, den eigenen Tod, den er im Tode des Freunds erblickt hat, zum einzigen Inhalt. Es ist gleichgültig, daß ihn zuletzt der Tod auch noch selber holt; das Eigentliche liegt da schon hinter ihm; der Tod, der eigne Tod ist beherrschendes Ereignis seines Lebens geworden; er selbst ist in die Sphäre getreten, wo die Welt mit ihrem Wechsel von Schreien und Schweigen den Menschen anfremdet, in die Sphäre der reinen erhabenen Stummheit, des Selbst.

Denn das ist das Merkzeichen des Selbst, das Siegel seiner Größe wie auch das Mal seiner Schwäche: es schweigt. Der tragische Held hat nur eine Sprache, die ihm vollkommen entspricht: eben das Schweigen. So ist es von Anfang an. Das Tragische hat sich gerade deshalb die Kunstform des Dramas geschaffen, um das Schweigen darstellen zu können.

In der erzählenden Dichtung ist das Schweigen die Regel, die dramatische kennt im Gegenteil nur das Reden, und dadurch erst wird das Schweigen hier beredt. Indem der Held schweigt, bricht er die Brücken, die ihn mit Gott und Welt verbinden, ab und erhebt sich aus den Gefilden der Persönlichkeit, die sich redend gegen andre abgrenzt und individualisiert, in die eisige Einsamkeit des Selbst. Das Selbst weiß ja von nichts außer sich, es ist einsam schlechthin. Wie soll es diese seine Einsamkeit, dieses starre Trotzen in sich selbst, anders betätigen als eben indem es schweigt? Und so tut es in der äschyleischen Tragödie, wie schon den Zeitgenossen auffiel. Das Heroische ist stumm. Wenn die großen aktlangen Schweigen der äschyleischen Personen bei den Späteren sich nicht finden, so wird dieser Gewinn an »Natürlichkeit« durch einen größeren Verlust an tragischer Kraft erkauft. Denn es ist mitnichten etwa so, daß die stummen Helden des Äschylos bei Sophokles und Euripides Sprache, die Sprache ihres tragischen Selbst, gewönnen. Sie lernen nicht sprechen, sie lernen bloß debattieren. Hier überwuchert jene uns heute verzweifelt frostig anhauchende Disputierkunst des dramatischen Zwiegesprächs, das in endlosen Hin- und Herwendungen den Inhalt der tragischen Situation verstandesmäßig auseinanderlegt und dadurch das eigentlich Tragische, das jenseits aller Situationen trotzende Selbst, dem Blick solange entzieht, bis einer jener lyrischen Monologe, zu denen das Dasein des Chors immer wieder den Anlaß gibt, dann doch wieder das Tragische in die Mitte rückt. Die ungeheure Wichtigkeit dieser lyrisch-musikalischen Partien in der Ökonomie des dramatischen Ganzen beruht eben darauf, daß die Attiker im eigentlich Dramatischen, im Dialog, nicht die Form fanden, das Heroisch-Tragische zum Ausdruck zu bringen. Denn das Heroische ist Wille, und der attische Dialog ist, um den Ausdruck des ältesten Theoretikers, des Aristoteles selber, zu gebrauchen, »dianoetisch«, — verstandesmäßige Auseinandersetzung.

Diese Grenze des attischen Dramas ist nun freilich keine bloß technische. Das Selbst kann eben nur schweigen. Allenfalls kann es noch sich lyrisch-monologisch zu äußern suchen, obwohl ihm schon diese Äußerung, eben als Äußerung, nicht mehr ganz angemessen ist; das Selbst äußert sich nicht, es ist vergraben in sich. Aber sowie es ins Gespräch tritt, hört es auf, Selbst zu sein; Selbst ist es nur, solang es allein ist. So büßt es im Dialog selbst den Anlauf zu einer Sprache ein, den es im Monolog schon genommen hatte. Der Dialog bringt keine Beziehung zwischen zwei Willen zustande, weil jeder dieser Willen nur seine Vereinzelung wollen kann. So kommt es, daß das attische Drama das technische Glanzstück des modernen, die Überredungsszene, wo ein Wille einen andern Willen bricht und lenkt, die Szene etwa, wo »in solcher Laun' ein Weib gefreit« wird, nicht kennt. Auch die vielbemerkte Tatsache, daß der antiken Dramatik die Liebesszene fremd ist, findet hier ihre letzte, zugleich technische und geistige Erklärung; die Liebe kann höchstens monologisch als unerfülltes Verlangen erscheinen; Phädras Unglück des erwiderungslosen Gefühls ist antik bühnenmöglich, Julias Glück des wechselweis gesteigerten Gebens und Habens nicht. Vom Willen des tragischen Selbst führt keine Brücke nach irgend einem Außen, und sei dies Außen auch ein andrer Wille. Sein Wille sammelt als auf den eigenen Charakter gerichteter Trotz alle Wucht nach innen.

Dies Fehlen aller Brücken und Verbindungen, dies nur nach innen Gekehrtsein des Selbst ist es auch, was jene eigentümliche Dunkelheit über Göttliches und Weltliches ausgießt, in der sich der tragische Held bewegt. Er versteht nicht, was ihm widerfährt, und er ist sich bewußt, es nicht verstehen zu können; er versucht gar nicht, in das rätselhafte Walten der Götter einzudringen. Die Hiobsfragen nach Schuld und Schicksal mögen von den Dichtern gestellt werden; die Helden selber, anders als Hiob, kommen gar nicht auf den Gedanken, sie zu stellen. Täten sie es, so müßten sie ihr Schweigen brechen. Das bedeutete aber ein Heraustreten aus den Mauern ihres

Selbst, und ehe sie das tun, dulden sie lieber stumm und steigen die Stufen der inneren Erhöhung des Selbst hinan wie Ödipus, dessen Tod das Rätsel seines Lebens ganz ungelöst läßt und dennoch, gerade weil er es gar nicht berührt, den Helden in seinem Selbst ganz einschließt und befestigt.

Überhaupt ist dies der Sinn des Untergangs des Helden. In der Tragödie wird leicht der Anschein erweckt, als müßte der Untergang des Einzelnen irgend ein gestörtes Gleichgewicht der Dinge wiederherstellen. Aber dieser Anschein beruht nur auf dem Widerspruch zwischen dem tragischen Charakter und der dramatischen Fabel; das Drama als Kunstwerk braucht beide Hälften dieses Widerspruchs, um zu bestehen; aber das eigentlich Tragische wird dadurch verwischt. Der Held als solcher muß nur untergehen, weil der Untergang ihm die höchste Verheldung, nämlich die geschlossenste Verselbstung seines Selbst ermöglicht. Er verlangt nach der Einsamkeit des Untergangs, weil es keine größere Einsamkeit gibt als diese. Deshalb stirbt der Held eigentlich auch nicht. Der Tod sperrt ihm gewissermaßen nur die Temporalien der Individualität. Der zum heldischen Selbst geronnene Charakter ist unsterblich. Die Ewigkeit ist ihm gerade gut genug, sein Schweigen wiederzutönen.

Unsterblichkeit — damit haben wir ein letztes Verlangen des Selbst berührt. Nicht die Persönlichkeit, aber das Selbst fordert für sich Ewigkeit. Die Persönlichkeit begnügt sich an der Ewigkeit der Beziehungen, in die sie ein- und aufgeht; das Selbst hat keine Beziehungen, es kann keine eingehen, es bleibt immer es selbst. So ist es sich bewußt, ewig zu sein; seine Unsterblichkeit ist Nichtsterbenkönnen. Alle antike Unsterblichkeitslehre kommt auf dies Nichtsterbenkönnen des losgelösten Selbst hinaus; die Schwierigkeit besteht theoretisch nur darin, diesem Nichtsterbenkönnen einen natürlichen Träger, ein »etwas«, das nicht sterben kann, ausfindig zu machen. So kommt die antike Psychologie zustande. Die Psyche soll das natürliche Etwas sein, das schon von Natur wegen todesunfähig ist. So wird sie vom Leib theoretisch

getrennt und Träger des Selbst. Aber diese Verkettung des Selbst mit einem letzthin eben doch nur natürlichen Träger, eben der »Seele«, macht die Unsterblichkeit zu einem höchst prekären Besitz. Die Seele, wird behauptet, kann nicht sterben; aber da sie in die Natur verflochten ist, so wird das Nichtserbenkönnen zur unermüdlichen Verwandlungsfähigkeit; die Seele stirbt nicht, aber sie wandert durch die Leiber. So wird dem Selbst in der Unsterblichkeit das Danaergeschenk der Seelenwanderung mitgegeben und damit die Unsterblichkeit gerade für das Selbst entwertet. Denn das Selbst, wenn es denn im Trotz auf die Unbeschränktheit seines vergänglichen Wesens Unsterblichkeit verlangt, verlangt eine Unsterblichkeit ohne Wandel und Wanderung; es verlangt Selbst-Erhaltung. Indem es aber mit der »Seele« verkettet wird, der »Seele« nach dem antiken Sinn des Worts, der ausdrücklich nicht das Ganze des Menschen, sondern nur einen »Teil«, den nichtsterbenkönnenden, bezeichnet, wird dem Selbst sein Verlangen nur wie zum Hohne erfüllt. Das Selbst bleibt es selbst, aber es geht durch die unkenntlichsten Gestalten, denn keine jener Gestalten wird sein Besitz; aber es behält auch sein Eigenes, den Charakter, die Eigenart, nur dem Namen nach; in Wahrheit bleibt ihm bei seinem Gang durch die Gestalten nichts Erkennbares davon übrig. Es bleibt Selbst nur in seiner vollkommenen Stummheit und Beziehungslosigkeit; die behält es auch bei seiner Verwandlung; es bleibt immer das einzelne, einsame, sprachlose Selbst. Eben auf diese Sprachlosigkeit müßte es Verzicht tun, es müßte aus dem einsamen Selbst zur sprechenden Seele werden, — Seele aber hier in einem andern Sinn, wo das Wort ein Ganzes des Menschen jenseits des Gegensatzes von »Leib und Seele« meint. Würde das Selbst zur Seele in diesem Sinn, dann wäre ihm auch Unsterblichkeit in einem neuen Sinn gewiß, und der gespenstische Gedanke der Seelenwanderung verlöre seine Kraft. Aber wie das geschehen sollte, wie dem Selbst die Zunge gelöst, das Ohr erschlossen werden sollte, das ist vom Selbst aus, wie wir es bis jetzt kennen, gar nicht vorzustellen. Vom in sich ver-

senkten »B=B« führt kein Weg hinaus ins tönende Freie, alle Wege nur tiefer ins Schweigen des Innern hinein.

Und dennoch, eine Welt gibt es, wo dies Schweigen selber schon Sprache ist, nicht freilich Sprache der Seele, aber dennoch Sprache, eine Sprache vor der Sprache, Sprache des Unausgesprochenen, Unaussprechlichen. Wie das Mythische der metaphysischen Theologie in der ausschließenden Abgeschlossenheit der äußeren Form das Reich des Schönen, wie das Plastische der metalogischen Kosmologie in der Insichgeschlossenheit der inneren Form das Kunstwerk, das schöne Ding, gründete, so legt das Tragische der metaethischen Psychologie in dem beredten Schweigen des Selbst den Grund des wortlosen Verstehens, auf dem die Kunst erst eine Wirklichkeit werden kann. Der Gehalt ist es, der hier entsteht. Der Gehalt ist das, was zwischen dem Künstler und dem Betrachter, ja zwischen dem Künstler als lebendigen Menschen und dem Künstler, der über seine Lebendigkeit hinaus das Werk in die Welt setzt, die Brücke schlägt. Und dieser Gehalt ist nicht die Welt, denn die ist zwar allen gemeinsam, aber so, daß jeder seinen individuellen Anteil, seinen besonderen Standpunkt in ihr hat. Der Gehalt muß etwas unmittelbar Gleiches sein, etwas, was die Menschen nicht untereinander teilen wie die gemeinsame Welt, sondern etwas, was in allen gleich ist. Und das ist nur das Menschliche schlechthin, das Selbst. Das Selbst ist das, was im Menschen zum Schweigen verurteilt ist und dennoch überall sofort verstanden wird. Es braucht bloß sichtbar gemacht, bloß »dargestellt« zu werden, um in jedem andern gleichfalls das Selbst zu erwecken. Es selber verspürt dabei nichts, es bleibt gebannt in die tragische Lautlosigkeit, es starrt unverwandt in sein Inneres; wer es aber sieht, in dem erwachen, wie es wiederum schon Aristoteles voll ahnenden Tiefsinns formulierte, »Furcht und Mitleid«. Im Beschauer werden sie wach und richten sich sofort in sein eigenes Innere, machen ihn zum Selbst. Würden sie im Helden selber wach, so hört er auf, stummes Selbst zu

sein; »Phobos« und »Eleos« würden sich als »Ehrfurcht und Liebe« enthüllen, die Seele Sprache gewinnen und das neugeschenkte Wort von Seele zu Seele ziehen. Nichts von solchem Zueinanderkommen hier. Alles bleibt stumm. Der Held, der Furcht und Mitleid in andern erweckt, bleibt selber unbewegtes starres Selbst. Im Beschauer wiederum schlagen sie sofort nach innen, machen auch ihn zum in sich selber eingeschlossenen Selbst. Jeder bleibt für sich, jeder bleibt Selbst. Es entsteht keine Gemeinschaft. Und dennoch entsteht ein gemeinsamer Gehalt. Die Selbste kommen nicht zueinander, und dennoch klingt in allen der gleiche Ton, das Gefühl des eigenen Selbst. Diese wortlose Übertragung des Gleichen geschieht, obwohl noch keine Brücke führt von Mensch zu Mensch. Sie geschieht nicht von Seele zu Seele — es gibt noch kein Reich der Seelen; sie geschieht von Selbst zu Selbst, von einem Schweigen zum andern Schweigen.

Das ist die Welt der Kunst. Eine Welt stummen Einverständnisses, die keine Welt ist, kein wirklicher, hin und her lebendiger Zusammenhang der hin und wider ziehenden Rede, und dennoch an jedem Punkt fähig, auf Augenblicke belebt zu werden. Kein Laut durchbricht dies Schweigen, und dennoch kann in jedem Augenblick ein jeder das Innerste des andern in sich selber spüren. Es ist die Gleichheit des Menschlichen, die hier als Gehalt des Kunstwerks wirksam wird, vor aller wirklichen Einheit des Menschlichen. Noch vor aller wirklichen Menschensprache schafft die Kunst als Sprache des Unaussprechlichen die erste und für alle Zeit unter und neben der eigentlichen Sprache unentbehrliche stumme Verständigung. Das Schweigen des tragischen Helden schweigt in aller Kunst und wird in aller Kunst verstanden ohne alle Worte. Das Selbst spricht nicht und wird doch vernommen. Das Selbst wird gesehen. Das reine stumme Schauen vollzieht in jedem Beschauer die Wendung hinein ins eigene Innere. Die Kunst ist keine wirkliche Welt; denn die Fäden, die in ihr von Mensch zu Mensch gezogen werden, laufen nur für Augenblicke, nur für die kurzen Augenblicke des unmittel-

baren Schauens und nur am Ort des Schauens. Das Selbst wird nicht lebendig, indem es vernommen wird. Das Leben, das im Betrachter erweckt wird, erweckt nicht das Betrachtete zum Leben; es wendet sich im Betrachter selber sogleich nach innen. Das Reich der Kunst gibt den Boden, wo überall das Selbst erwachsen kann; aber jedes Selbst ist wieder ein ganz einsames, einzelnes Selbst; die Kunst schafft nirgends eine wirkliche Mehrheit von Selbsten, obwohl sie überall die Möglichkeit zum Erwachen von Selbsten herstellt: das Selbst, das erwacht, weiß dennoch nur von sich selbst. Mit andern Worten: das Selbst bleibt in der Scheinwelt der Kunst stets Selbst, wird nicht — Seele.

Und wie sollte es Seele werden? Seele, das hieße heraustreten aus der in sich gekehrten Verschlossenheit; aber wie sollte das Selbst heraustreten? wer sollte es rufen — es ist taub; was sollte es hinauslocken — es ist blind; was sollte es draußen anfangen — es ist stumm. Es lebt ganz nach innen. Die Zauberflöte der Kunst allein konnte das Wunder vollbringen, den Gleichklang des menschlichen Gehalts in den Getrennten erklingen zu lassen. Und wie begrenzt war noch diese Magie! Wie blieb es eine Scheinwelt, eine Welt der bloßen Möglichkeiten, die hier entstand. Der gleiche Klang ertönte und wurde doch überall nur im eigenen Innern vernommen; keiner spürte das Menschliche als das Menschliche in andern, jeder nur unmittelbar im eigenen Selbst. Das Selbst blieb ohne Blick über seine Mauern, alle Welt blieb draußen. Hatte es sie in sich, so nicht als Welt, sondern nur als seinen eigenen Besitz. Die Menschheit, von der es wußte, war allein die in seinen eigenen vier Wänden. Es selbst blieb sich der einzige andre, den es sah, und jeder andre, der von ihm gesehen werden wollte, mußte in diesen seinen Sehraum hineingehn und darauf verzichten, als andrer gesehen zu werden. Die ethischen Ordnungen der Welt verloren so in diesem Sehraum des eigensinnigen Selbst allen eigenen Sinn; sie wurden zum bloßen Inhalt seiner Selbstschau. So mußte es wohl bleiben, was es war, das über alle Welt weggehobene,

mit starrem Trotz ins eigene Innere starrende und alles Fremde allein dort im Eignen und also nur als Eignes, zu erblicken fähige, — alle ethische Ordnung eingeheimst zum eignen Ethos: so war und blieb das Selbst der Freiherr seines Ethos — das Metaethische.

ÜBERGANG

DER mythische Gott, die plastische Welt, der tragische Mensch — wir halten die Teile in der Hand. Wir haben wahrhaftig das All zerschlagen. Je tiefer wir in die Nacht des Positiven hinabstiegen, um das Etwas unmittelbar bei seinem Ursprung aus dem Nichts zu erhaschen, desto mehr zerbrach uns die Einheit des All. Das Stückwerk des Wissens, das uns jetzt umgibt, schaut seltsam fremd zu uns auf. Es sind die Elemente unsrer Welt, aber wir kennen sie so nicht; es ist das, woran wir glauben, aber nicht so, wie es uns hier entgegentritt, glauben wir daran. Wir kennen eine lebendige Bewegung, einen Stromkreis, in dem diese Elemente schwimmen; nun sind sie herausgerissen aus dem Strom. In der Bahn des Gestirns, das über unserm Leben strahlt, sind sie uns vertraut und glaubwürdig in jedem Sinn; herausgelöst, abgezogen zu bloßen Elementen einer rechnerischen Bahnkonstruktion, erkennen wir sie nicht wieder. Wie sollten wir sie auch erkennen! Erst die Bahnkurve kann ja das Geheimnis der Elemente ins Sichtbare bringen. Erst die Kurve führt aus dem bloß Hypothetischen der Elemente ins Kategorische der anschaulichen Wirklichkeit. Ob die Elemente mehr als bloße »Hypothesen« waren: erst ihre Fähigkeit zum Aufbau der sichtbaren Bahn kann es bewähren.

Das Hypothetische — das ist das Wort, das uns jenes fremde Aussehen der Stücke des All erklärt. Keines dieser Stücke hat einen sicheren, unverrückbaren Ort; über jedem steht ein heimliches Wenn geschrieben. Siehe da: Gott ist und ist seiendes Leben; siehe da: die Welt ist und ist begeistete Gestalt; siehe da: der Mensch ist und ist einsames Selbst; — aber fragst du, wie denn eines zum andern sich finde, wie denn der Mensch in seiner Einsamkeit nun Platz

nehme in der geistbewegten Welt, wie denn der Gott in seiner Schrankenlosigkeit es aushalte neben einer in sich geschlossenen Welt, einem in sich einsamen Menschen, wie denn diese Welt in ihrer ruhigen Gestalthaftigkeit noch Raum lasse für unendliches Leben Gottes, ein eigenes Sein des Menschen, fragst du solche Fragen, so stürzt ein ganzer Schwarm von Wenns als Antwort auf dich ein. In ruhiger Festigkeit mögen, ehe du fragst, die drei Elemente nebeneinander zu liegen scheinen, jedes in einem gegen außen blinden Ein- und Allgefühl des eigenen Daseins. Hierin sind sie alle drei untereinander gleich. Auch Gott, auch die Welt, nicht der Mensch allein, sind jedes ein einsames Selbst, das in sich starrend von keinem Draußen weiß; auch Mensch und Welt, nicht Gott nur, leben in der innerlichen Lebendigkeit ihrer eigenen Natur, ohne eines Seins außer dem eigenen zu bedürfen; auch Mensch und Gott, nicht bloß die Welt, sind in sich geschlossne Gestalt und eignen Geists begeistet.

So scheinen alle Grenzen und Unterschiede zu verschwimmen; jedes Teil setzt sich monistisch als das Ganze. Aber es sind eben doch drei Monismen, drei Ein- und Allbewußtseine, die hier nebeneinander aufschießen; drei Ganze waren wohl möglich, drei Alls sind undenkbar. Und so muß die Frage nach den Verhältnissen denn doch gefragt werden. Aber eben sie steigert die Verwirrung aufs höchste. Denn es gibt kein Verhältnis, das hier ausgeschlossen wäre. Es gibt keine feste Ordnung zwischen den drei Punkten Gott, Welt, Mensch; es gibt kein Oben und Unten, kein Rechts und Links. Zu keiner Ordnung der dreie sagt das heidnische Bewußtsein entschlossen Ja oder Nein. Jede wird durchprobiert. Aus den Wenns springen die Vielleichts. Ist Gott der Schöpfer der Welt, der sich selbst dem Menschen offenbarend Mitteilende? Vielleicht; Platon lehrt die Schöpfung und mancher Mythologe Europas und Vorderasiens mit ihm; in Hunderten Orakelstätten, auf Tausenden Altären, im zuckenden Eingeweide des Opfers, im Flug der Vögel, im stillen Wandel der Sterne — überall spricht der Mund der Götter zum Menschen, überall

steigt der Gott hernieder und tut seinen Willen kund. Aber siehe da: vielleicht ists auch anders. Sind nicht die Götter Teile und Ausgeburten der ewigen Welt? Aristoteles lehrt es und zahlreiche Theogonien allerorten mit ihm. Und offenbart nicht der alten Erde Mund dem Menschen alles, was ihm zu wissen frommt? der Kampf zwischen Gäa und den Himmlischen um das Recht der Orakel, das ganze Heidentum kämpft ihn nicht aus. Und Götter selber steigen hernieder und holen sich Rats aus der Erde Mund und erfragen ihr göttliches Geschick aus dem Spruche des voraussinnenden, weisen Sohns der alten Mutter. Und der — wer weiß denn, ob er nicht selber, er das Maß aller Dinge, der wahre Schöpfer ist und alles so, wie seine Satzung es fügte, beschaffen. Sind nicht Menschen durch Menschenspruch in die Sterne versetzt? Götter geworden? Ja, wären vielleicht alle, die man als Götter heute verehrt, gestorbene Menschen von einst, Könige und Helden der Vorzeit? Und alles Göttliche nichts als erhöhtes menschliches Selbst? Aber nein — in erdgebundner, götterscheuer Schwäche kriecht das menschliche Leben dahin, mit demütigem Gebet versuchend, den Willen der Himmlischen zu wenden, dem Zwang des Äußern mit zauberkräftigem Gegenzwang begegnend, doch nimmer fähig, die Grenzen des Menschlichen zu überschreiten; der Erde dunkle Macht und des unbegreiflichen Verhängnisses drücken ihm den stolzen Nacken nieder — wie sollte er sich vermessen, der Erde und des Schicksals Herr zu sein?

Vielleicht, vielleicht, — ein Wirbelwind der Widersprüche, in den wir geraten sind: bald scheints, als ob Gott der Schöpfer und Offenbarer oben thronte, Welt und Mensch ihm zu Füßen, bald wieder als ob die Welt auf dem Herrscherstuhl säße, Gott und Mensch ihre Ausgeburten, bald wieder als ob der Mensch zu oberst stünde und Welt und Göttern das Gesetz seiner Art zuwöge, er aller Dinge Maß. Es ist ja kein Drang in den dreien, zu einander zu kommen; jedes ist nur als Ergebnis entstanden, als Abschluß; abgeschlossen in sich, die Augen ins eigene Innere gerichtet, jedes sich selber ein

All. Da kann nur die Willkür, nur das Vielleicht Beziehungen behaupten; nein nicht behaupten, vermuten höchstens, und eine Beziehung, eine Ordnung so gut wie die andre. Vielleicht, vielleicht — es gibt keine Gewißheit, es gibt nur ein kreisendes Rad der Möglichkeiten. Wenn steigt über Wenn, Vielleicht sinkt unter Vielleicht.

Und selbst im Innern der dreie herrscht das Vielleicht. Ungewiß bleibt hier nichts Geringeres als Zahl und Ordnung. Wenn jedes sich selber ein All ist, so trägt es in sich die Möglichkeit zur Einheit so gut wie zur Vielheit. Im bloßen Sein ist alles möglich und alles nur möglich. Und was wir bisher fanden, war lauter Sein, lauter »Tatsächlichkeit«, etwas Großes gegenüber der reinen Ungewißheit des Zweifels: die Tatsächlichkeit des Göttlichen, Menschlichen, Weltlichen; etwas Geringes für das Verlangen des Glaubens. Den Glauben kann die bloße Tatsächlichkeit des Seins nicht befriedigen; er verlangt hinaus über dies Sein, in welchem innerhalb der einen Voraussetzung des Seins noch alles möglich ist; er verlangt nach eindeutiger Gewißheit. Die aber vermag das Sein nicht mehr zu geben. Erst die Beziehung, die als Wirklichkeit zwischen den Tatsachen des Seins vermittelt, erst sie begründet eindeutige Zahl, eindeutige Ordnung. Das gilt schon in den einfachsten Verhältnissen. Ob etwa die Zahl 3 Einheit oder Vielheit ist, das wird erst bestimmt durch die Gleichung, in der sie auf andre Zahlen bezogen wird; erst die Gleichung bestimmt sie etwa als $= 1 \times 3$ zur Einheit oder als $= 3 \times 1$ zur Vielheit; vor der Gleichung ist sie bloßes Sein und als solches Integral, Allheit, Allmöglichkeit, zu bestimmen nur durch das absolut unbestimmte, alle Möglichkeiten in sich enthaltende Produkt aus ∞ und 0. Wie die Zahl, so die Ordnung. Ob das einzelne Sein, etwa der Punkt x_1, y_1, z_1 Element einer Geraden, einer Kurve, einer Fläche, eines Körpers, welcher Geraden, welcher Kurve, welcher Fläche, welches Körpers sei, all das bestimmt sich erst durch die Gleichung, die ihn zu x_2, y_2, z_2 in differentiale Beziehung bringt. Vorher ist der Punkt Allmöglichkeit, gerade weil er als feste

»Tatsächlichkeit« im Raum Sein hat. So können auch die drei Elemente des Alls ein jedes in seiner inneren Mächtigkeit und Struktur, in seiner Zahl und Ordnung erst erkannt werden, wenn sie miteinander in eindeutige, dem Wirbel der Möglichkeiten entrückte, wirkliche Beziehung treten.

Weil also das Altertum zwar die Tatsächlichkeit von Mensch, Welt, Gott lebendig besaß, aber ihre wechselseitigen Beziehungen nicht aus dem gestaltenschwangeren Nebel des Vielleicht heraus in helle eindeutig beleuchtete Wirklichkeit holte, deshalb konnte es nicht zur Klarheit kommen in allen Fragen, die über die bloße Tatsächlichkeit hinausführen. Ein Gott? viele Götter? ein Reich von Göttern? mehrere Reiche? die mit einander streiten? gegeneinander verbündet sind? die einander in der Folge der Zeiten ablösen? Wer weiß, wer weiß, wer weiß — —. Eine Welt? viele Welten? nebeneinander? übereinander aufsteigend? einander folgend? in geradliniger Folge? kreishaft ineinander laufend in ewiger Wiederkehr? Wer weiß, wer weiß, wer weiß — —. Ein Menschheitsselbst in allen eins? viele Selbste? Menschheiten einander folgend in Geschlechtern? gruppenhaft gegeneinander geschart? ins Unendliche in Einzelselbste zersplittert? oder die Heroen untereinander zusammengefaßt zur heroischen Gemeinschaft? zur einen Walhalls oder Elysions? zum Kampf der Achäer und Troer? zum Nacheinander der Vätergeschichte und der rächenden Epigonen? oder der Held einsam in einer heldenlosen Welt seine Arbeiten verrichtend und einsam im Flammenstoß zu den Göttern steigend? Wer weiß, wer weiß, wer weiß — — —

Ein schillernder Glanz des Vielleicht liegt über Göttern, Welten und Menschen. Gerade weil es den Monismus eines jeden dieser drei Elemente im vollendeten Eins- und Allgefühl ihrer Tatsächlichkeit ganz ausgebaut hat, gerade deshalb ist das Heidentum — »Polytheismus« nicht bloß, sondern »Polykosmismus«, »Polyanthropismus«; gerade deshalb zersplittert es das schon in seine Tatsächlichkeiten zerstückelte All noch einmal in die Splitter seiner Möglichkeiten. Die vollgewichtige,

doch lichtlose Tatsächlichkeit der Elemente zerweht in die gespenstischen Nebel der Möglichkeit. Über dem grauen Reich der Mütter feiert das Heidentum den farbenklingenden Geisterreigen seiner klassischen Walpurgisnacht.

Das orgiastische Durcheinander des Möglichen ist so nur die äußerliche sichtbare Erscheinung der elementaren inneren Zerstückelung des Wirklichen. Wollen wir Ordnung, Klarheit, Eindeutigkeit, — Wirklichkeit in jenen Taumeltanz des Möglichen bringen, so gilt es jene unterirdisch zerstückelten Elemente zusammenzufügen, sie aus ihrer gegenseitigen Ausschließlichkeit in einen klaren strömenden Zusammenhang zu bringen und, statt in der Nacht des Positiven zu »versinken«, wo jedes Etwas die Riesenformen des All annehmen möchte, wiederum aufwärts zu »steigen«. Aufwärts aber, zurück ins eine All der Wirklichkeit trägt uns nur der eine Strom der Weltzeit, der jene scheinbar ruhenden Elemente selber mit sich führt in rollender Bewegung, und der in dieser Bewegung von Weltmorgen über Weltmittag zu Weltabend die ins Dunkel des Etwas auseinandergestürzten Elemente des All wieder zusammenführt in dem einen Welttag des Herrn.

Aber wie sollen die Elemente ins Strömen kommen? Dürfen wir den Strom ihnen von außen zuführen? Nimmermehr, — dann wäre der Strom selber ein Element und die drei Elemente nicht die seinen. Nein, aus den Elementen selber muß die Bahn der strömenden Bewegung ihren Ursprung nehmen, und ganz und gar und nur aus den Elementen; sonst wären es nicht die Elemente, und unser Glaube an ihre Tatsächlichkeit, den wir bisher mutig zugrundelegten, würde nicht durch das Bild der bewegten Wirklichkeit, in der wir leben, bestätigt. Die Elemente selber müssen in sich die Kraft bergen, aus welcher Bewegung entspringt, und in sich selbst den Grund ihrer Ordnung, in der sie in den Strom eintreten.

In sich selbst sollen sie die Kraft tragen, aus welcher Bewegung entspringt? Aber wie denn, — gerade in ihrer Tat-

sächlichkeit, in ihrer blinden Insichgekehrtheit haben wir sie gefunden; wie sollen sie ihre Blicke nach außen richten? Was bedeutet dies Verlangen? Wie sollen die Ergebnisse Ursprünge werden können? Und doch sollen sie es. Aber wie das? Erinnern wir uns, wie sie uns zu Ergebnissen wurden. Vom Nichts des Wissens aus ließen wir sie, geleitet vom Glauben an ihre Tatsächlichkeit, »entstehen«. Dies Entstehen ist kein Entstehen in der Wirklichkeit, sondern es ist ein Gang in dem Raum vor aller Wirklichkeit. Nicht an Wirkliches grenzt die Wirklichkeit der drei Ergebnisse, nicht aus Wirklichem sind sie uns entstanden, sondern sie sind Anrainer des Nichts, und das Nichts des Wissens ist ihr Ursprung. Sie sind die Kräfte, die in dem Ergebnis zuletzt zusammenfließen, Machttat und Schicksalsmuß in Gott, Geburt und Gattung in der Welt, Willenstrotz und Eigenart im Menschen, — so sind diese Kräfte nicht Kräfte der sichtbaren Wirklichkeit, sondern entweder bloße Haltepunkte auf unserm, der Erkennenden, Weg vom Nichts unsres Wissens zum Etwas des Wissens oder, wenn denn, wie wir wohl zugeben müssen, dem Nichts unsres Wissens ein »wirkliches Nichts« entspricht, geheime Kräfte jenseits aller je uns sichtbaren Wirklichkeit, dunkle Mächte, die im Innern von Gott, Welt, Mensch am Werke sind, ehe daß Gott, Welt, Mensch — offenbar werden. Aber ihr Offenbarwerden rückt dann all jene geheimen Bildekräfte ins Vergangene und macht das, was uns bisher Ergebnis schien, selber zum Anfang. Und ebenso auch, wenn wir denn doch lieber, vorsichtig am Drahtseil des Erkenntnisbewußtseins entlang kletternd, das Nichts nur als Nichts des Wissens ansehen wollten, auch dann beginnt erst beim fertigen Ergebnis die Wirklichkeit, und so wird auch hier das Ergebnis dem Wirklichen gegenüber zum Anfang. Was wir aber für sei es geheime Bildekräfte vor der Geburt ins Offenbare, sei es für letzte Etappen auf der Straße der erkennenden Konstruktion nahmen, das wird dann, wenn die Ergebnisse sich in Ursprünge umkehren, als erste Offenbarung ihres Inneren aus ihnen hervorsteigen. So wird das, was jenseits der Wirklich-

keit in ihnen zusammenfließend sie verwirklichte, als erstes Zeugnis ihrer Wendung zur Wirksamkeit von ihnen ins Diesseits der Wirklichkeit hinausfließen. Eine Wendung ist es, eine Umkehr. Was als Ja einmündete, wird als Nein ausstrahlen, was als Nein einging, ausgehn als Ja. Denn das Offenbarwerden ist die Umkehr des Werdens. Das Werden nur ist geheim. Das Offenbarwerden aber ist — offenbar.

So verwandelt sich das reine Tatsächliche in den Ursprung der wirklichen Bewegung. Aus fertigen Ringen werden Glieder einer Kette. Aber wie ordnen sich die Glieder? Zeigt sich trotz ihrer blinden Insichgekehrtheit in den Elementen selber vielleicht doch schon eine Andeutung wenigstens ihrer Reihe und Ordnung zur Kette der Bahn? Gleich wie trotz ihrer Insichgekehrtheit in ihnen selber schon die Vorbedingung ihrer Umkehr ins Offenbare lag. Sehen wir zu. Wir hatten Gott, Welt, Mensch in den Gestalten gefunden, in denen das reife Heidentum sie glaubte, den Gott als den lebendigen des Mythos, die Welt als die plastische der Kunst, den Menschen als den heldischen der Tragödie. Aber zugleich hatten wir diese lebendigen Wirklichkeiten der geschichtlichen Antike als Gegenwart des Gedankens dargestellt, indem wir im Metaphysischen, Metalogischen, Metaethischen den Grundcharakter der Wissenschaften von Gott, Welt, Mensch behaupteten, ja in der vorausgeschickten Einleitung diese Grundcharaktere der Wissenschaft als die spezifisch modernen und gegenwärtigen zu erweisen suchten. Ein scheinbarer Widerspruch — oder wollen wir mit dieser Modernität der metaphysischen, metalogischen, metaethischen Ansicht etwa unmittelbar das Heidentum erneuern? Schieben wir die Antwort auf die letzte Frage lieber noch für später auf; der scheinbare Widerspruch wird sich schon ohne sie lösen.

Es war nämlich in den drei Fällen nicht allemal das gleiche Verhältnis, in das unsre Darstellung die moderne Wissenschaft zu ihrer jeweiligen Verwirklichung in der Geschichte setzte. Beim mythischen Gott war der Ort der geschichtlichen Wirklichkeit die geglaubte Gottesvorstellung der Antike,

beim tragischen Menschen ihr lebendiges Selbstbewußtsein, bei der plastischen Welt ihre erzeugte Weltanschauung. Der Unterschied scheint nicht tief zu greifen; in Wahrheit reicht er sogar tiefer als uns in diesen bloß überleitenden Bemerkungen darzustellen erlaubt ist. Denn in der geglaubten Gottesvorstellung finden wir die Erbschaft, die aus einer unvordenklichen Vergangenheit der Antike überkommen war; im lebendigen Selbstbewußtsein sehen wir die Luft, die sie atmete, in der erzeugten Weltanschauung das Erbe, das sie den Kommenden übermachte. So erscheint die Antike in dreierlei zeitlicher Gestalt: einem ihr selber in der Vergangenheit liegenden Vorleben, einer mit ihr selbst gekommenen und vergangenen Gegenwart und einem über sie hinaus führenden Nachleben. Das erste ist ihre Theologie, das zweite ihre Psychologie, das dritte ihre Kosmologie. In allen dreien haben wir nur Elementarwissenschaften zu sehen gelernt — denn auch in ihrer Modernität gelten sie uns nur als Lehre von den »Elementen«. Elementarwissenschaften, d. h. gewissermaßen Wissenschaften von den Vorgeschichten, von den dunkeln Gründen des Entstehens; die antike Theologie, Psychologie, Kosmologie gilt uns also sozusagen für Theogonie, Psychogonie, Kosmogonie. Und nun haben wir den bedeutsamen Unterschied festgestellt, und zwar festgestellt, ohne besonders darauf auszugehn, bloß in der Durchführung unsrer allgemeinen Aufgabe, den Unterschied, daß die Theogonie, die Geburtsgeschichte Gottes, schon der Antike eine Vergangenheit bedeutete, die Psychogonie, die Geburtsgeschichte der Seele, ein gegenwärtiges Leben, die Kosmogonie endlich, die Geburtsgeschichte der Welt, eine Zukunft. Das hieße also, daß Gottes Geburt vor dem Ursprung der Antike läge, die Geburt der Seele in der Antike geschehe und die Geburt der Welt erst nach Untergang der Antike sich vollende. Und damit wäre uns in diesen drei Geburten aus dem dunkeln Grund, diesen drei — wenn wir das Wort einmal wagen wollen — Schöpfungen, eine Verteilung der »Elemente« angedeutet über den großen Welttag, den Himmel, an dem die von ihnen ge-

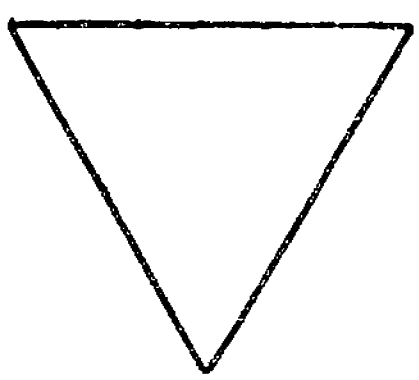
bildete Bahn sich abzeichnen wird. Formulieren wir es kurz und überlassen die breitere Ausführung ruhig dem weiteren Verlauf: Gott war von uran, der Mensch ward, die Welt wird. Wie wir diese drei Geburten aus den Gründen, diese drei Schöpfungen, auch weiterhin noch unterscheiden mögen, dies erste, ihre weltzeitliche Abfolge, konnten wir schon hier erkennen. Denn was wir bisher vom All erkannt haben, indem wir die immer währenden Elemente erkannten, war nichts andres als das Geheimnis seiner immerwährenden Geburt. Ein Geheimnis: denn es ist uns noch nicht offenbar und kann uns nicht offenbar sein, daß diese immerwährende Geburt aus dem Grunde — Schöpfung ist. Dieses Offenbarwerden des immerwährenden Geheimnisses der Schöpfung ist das allzeiterneute Wunder der Offenbarung. Wir stehen an dem Übergang, — dem Übergang des Geheimnisses in das Wunder.

ZWEITER TEIL

DIE BAHN

ODER

DIE ALLZEITERNEUERTE WELT



EINLEITUNG

ÜBER DIE MÖGLICHKEIT DAS WUNDER ZU ERLEBEN

in theologos!

WENN wirklich das Wunder des Glaubens liebstes Kind ist, so hat dieser seine Vaterpflichten, mindestens seit einiger Zeit, arg vernachlässigt. Mindestens seit hundert Jahren ist das Kind für seine vom Vater bestellte Pflegerin, die Theologie, nur eine große Verlegenheit gewesen, der sie sich gar zu gern irgendwie entledigt hätte, wenn nur — ja wenn nur nicht eine gewisse Rücksicht auf den Vater bei dessen Lebzeiten es verboten hätte. Aber kommt Zeit, kommt Rat. Der Alte kann nicht ewig leben. Und alsdann wird die Pflegerin wissen, was sie mit dem armen Wurm, das aus eigener Kraft weder leben noch sterben kann, zu tun hat. Die Vorbereitungen hat sie schon getroffen.

Was ist es denn nun, was seit verhältnismäßig so kurzer Zeit ein, wenn man alten Nachrichten trauen darf, früher glückliches Familienleben so zerrüttet hat, daß die Heutigen sich kaum noch jener erst so kurz vergangenen besseren Zeit mehr zu erinnern vermögen? Denn so liegt es ja heute, daß wir kaum noch glauben wollen, daß es einmal eine Zeit gab, und daß sie noch gar nicht lang verstrichen ist, wo das Wunder nicht eine Verlegenheit, sondern im Gegenteil der schlagkräftigste und zuverlässigste Bundesgenosse der Theologie war. Was ist da inzwischen geschehen? Und wie ist es geschehen?

Merkwürdig genug gleich die erste Wahrnehmung, die sich uns aufdrängt: der Zeitpunkt jenes Umschwungs, jener Verwandlung der bisher festesten Aufnahmestellung in einen ganz schwachbesetzten, beim ersten Ansturm sofort preiszugebenden vordersten Graben, dieser Zeitpunkt fällt zu-

sammen mit dem, den wir in der Einleitung zum vorigen Teil immer wieder als den kritischen Zeitpunkt auch für die Philosophie kennen lernten, dem Augenblick, wo der Philosophie ihr Grundbegriff des einheitlichen denkbaren All in der Hand, die ihn fest zu umklammern glaubte, in Stücke sprang. Die Philosophie hatte in diesem Augenblick ihren alten Thron wanken gefühlt; die, ein °tausendjähriges Exil mitgerechnet, mehr als zweijahrtausendalte Dynastie, welche Thales und Parmenides gegründet hatten, schien in einem größten Nachfahren ebenso glänzend wie plötzlich zu verlöschen. Und gleichzeitig ungefähr sah sich auch die Theologie gezwungen, jene bezeichnete Räumung ihrer durch Jahrtausende gehaltenen Linie vorzunehmen und weiter rückwärts eine neue Stellung zu beziehn. Eine auffallende Gleichzeitigkeit!

Wenn Augustin oder sonst ein Kirchenvater die Göttlichkeit und Wahrheit der geoffenbarten Religion gegen heidnische Angriffe und Zweifel zu verteidigen hatte, versäumte er schwerlich, auf die Wunder zu weisen. Sie waren, obwohl sie nicht allein von der offenbarten Religion in Anspruch genommen wurden, sondern auch Pharaos Weise ihre Weisheit durch Wunder beglaubigten, das kräftigste Argument. Denn mochten die heidnischen Magier ihre Stäbe auch in Schlangen verwandeln: der Stab Moses verschlang die Stäbe der Götzendiener. Die eigenen Wunder waren wunderbarer als die Wunder des Widersachers. Das Maß der Wunderbarkeit, das eine rationalistische Gesinnung nach Möglichkeit gedrückt hätte, wurde also im Gegenteil nach Kräften gesteigert. Je wunderbarer, umso wahrer. Ein Naturbegriff, wie er heute dem allgemeinen Bewußtsein die Freude am Wunderbaren verdirbt, stand damals merkwürdigerweise nicht im Wege, obwohl er da war. Die Gesetzlichkeit des Naturgeschehens, dieses Grunddogma der heutigen Menschheit, war durchaus auch der älteren Menschheit selbstverständlich. Denn praktisch kommt es ja in unserem Falle auf das Gleiche heraus, ob alles durch in den Dingen gesetzlich wirkende Kräfte oder

durch den Einfluß oberer Mächte gelenkt und bestimmt wird. Wäre es anders gewesen, so müßte es uns rätselhaft erscheinen, wie denn das Wunder als solches wahrnehmbar werden konnte; uns scheint es heute des Hintergrunds der Naturgesetze zu bedürfen, vor dem es sich allein als Wunder gewissermaßen abhebt. Dabei übersehen wir aber, daß die Wunderbarkeit des Wunders für das Bewußtsein der damaligen Menschheit auf einem ganz anderen Umstand beruht, nämlich nicht auf seiner Abweichung von dem gesetzlich vorher festgelegten Lauf der Natur, sondern auf seiner Vorausgesagtheit. Das Wunder ist wesentlich »Zeichen«. Es ist ganz richtig, daß, wie man schon bemerkt hat, das einzelne Wunder in einer ganz wunderbaren, ganz gesetzlosen, gewissermaßen verzauberten Welt gar nicht als Wunder auffallen könnte. Es fällt auch nicht durch seine Ungewöhnlichkeit auf — die ist nur, obwohl oft für die Wirkung höchst nötige, »Aufmachung«, nicht Kern —, sondern durch seine Vorausgesagtheit. Daß ein Mensch den Schleier, der gemeinhin über der Zukunft liegt, zu heben vermag, das, nicht daß er die vorausgegangene Bestimmung aufhebt, ist das Wunder. Wunder und Prophetie gehören zusammen. Ob im Wunder zugleich etwa auch eine magische Wirkung ausgeübt wird, das kann ganz dahingestellt bleiben und bleibt dahingestellt, wesentlich ist sie auf keinen Fall; Zauber und Zeichen liegen auf verschiedenen Ebenen. Einen Zauberer, befiehlt die Thora, sollst du nicht leben lassen. Den Propheten hingegen befiehlt sie zu prüfen, ob sein vorausgesagtes Zeichen eintrifft. Darin spricht sich eine ganz verschiedene Bewertung aus. Der Magier richtet sich tätig eingreifend gegen den Weltlauf und begeht deshalb nach der Beurteilung des Gottesstaates ein todeswürdiges Verbrechen. Er greift Gottes Vorsehung an und will ihr das von ihr Unvorhergesehene, Unvorhersehbare, das von seinem eigenen Willen Gewollte abtrotzen, ablisten, abzwingen. Der Prophet hingegen enthüllt vorausschend das von der Vorsehung Gewollte; indem er das Zeichen sagt — und auch das, was in den Händen des Magiers

Zauber wäre, wird im Munde des Propheten zum Zeichen —, beweist er das Walten der Vorsehung, das der Magier leugnet. Er beweists; denn wie sonst wäre es möglich, das Künftige vorherzusehen, wenn es nicht »vorgesehen« wäre? Und darum gilt es, das heidnische Wunder zu übertreffen, seinen das eigene Machtgebot des Menschen ausführenden Zauber durch das Gottes Vorsehung erweisende Zeichen zu verdrängen. Darum die Freude am Wunder. Je mehr Wunder, je mehr Vorsehung. Und eben die unbegrenzte Vorsehung, dies, daß wirklich ohne Gottes Willen kein Haar vom Haupte des Menschen fällt, ist der neue Begriff von Gott, den die Offenbarung bringt; der Begriff, durch den sein Verhältnis zu Welt und Mensch mit einer dem Heidentum ganz fremden Eindeutigkeit und Unbedingtheit festgelegt wird. Das Wunder erwies zu seiner Zeit grade das, woran seine Glaubwürdigkeit heute zu scheitern scheint: die vorbestimmte Gesetzmäßigkeit der Welt.

Der Gedanke der Naturgesetzlichkeit also, soweit er vorhanden war, vertrug sich mit dem Wunder ausgezeichnet. So kommt es, daß auch später, als jener Gedanke seine moderne uns geläufige Form der immanenten Gesetzlichkeit annahm, von hier aus zunächst keine Erschütterung des Wunderglaubens ausging. Im Gegenteil: merkwürdig ernst nahm jenes Zeitalter den heute dem allgemeinen Bewußtsein von der Naturgesetzlichkeit so gut wie entschwundenen Umstand, daß die Naturgesetze nur den inneren Zusammenhang, nicht den Inhalt des Geschehens festlegen, daß also damit, daß alles natürlich zugeht, noch garnichts darüber gesagt ist, was denn nun »natürlich zugehe«. So schien auch da noch das Wunder dem unbedingten Gelten des Naturgesetzes mit nichten zu widersprechen; es war gewissermaßen von der Schöpfung her mit allem andern zugleich angelegt und trat dann eines Tages mit naturgesetzlicher Notwendigkeit ans Licht. Die Schwierigkeiten mußten also von anderswoher kommen.

Die Skepsis gegen das Wunder bestritt denn auch eigentlich in früheren Zeiten nicht wie heute seine allgemeine Mög-

lichkeit, sondern seine besondere Wirklichkeit, die Glaubwürdigkeit des einzelnen Wunders. Das Wunder mußte nicht wie ein allgemeiner Satz, sondern als ein besonderes Ereignis bewiesen werden. Es brauchte Zeugen. Diese und nur diese Beweisbedürftigkeit des Wunders wurde stets anerkannt und nach Kräften befriedigt. Alle Formen des gerichtlichen Beweises finden sich hier wieder: am schwächsten der Indizienbeweis, hauptsächlich der Schwurzeuge und die peinliche Frage. Der Indizienbeweis, der auch vor Gericht erst in sehr später Zeit zu Ehren gekommen ist, spielt auch für das Wunder nur eine geringe Rolle, geringer jedenfalls, als man hier erwarten sollte; der Grund dafür ist eben, daß der Erfolg des Wunders, der ja allein die Indizien liefern könnte, das Wunder nur für die beweist, für die er »Zeichen« ist, also für die, welche dem Geschehen des Wunders in seinem ganzen Verlauf, also in den beiden für seinen Wundercharakter entscheidenden Momenten, der Vorhersage und der Erfüllung, als Augenzeugen beiwohnten; die Vorhersage, die Wundererwartung, bleibt immer das eigentlich konstitutive Moment, das Wunder selbst ist nur das realisierende Moment; beide zusammen bilden das »Zeichen«, wie denn die Heilige Schrift wie das Neue Testament den größten Wert darauf legen, ihrem Offenbarungswunder, jene durch die Verheißung an die Väter, dieses durch die Weissagung der Propheten, den Zeichencharakter zu verleihen.

Auf die Augenzeugen also muß für den Beweis des Wunders grundsätzlich zurückgegangen werden. Bei ihrer eidlichen Vernehmung entscheidet die persönliche Glaubwürdigkeit, die Beurteilung ihrer Beobachtungsfähigkeit, auch die Zahl, wie denn etwa in der altjüdischen Dogmatik die bessere Glaubwürdigkeit des Sinaiwunders gegenüber dem Wunder des leeren Grabes mit Vorliebe durch die imponierende Zahl der »600 000« Augenzeugen bekräftigt wird. Aber die Krone der Beweise ist auch die beschworene Aussage noch nicht; sie kann trotz allem bewußt oder unbewußt falsch sein, ohne daß der Beurteilende es bemerkt. Volle Sicherheit

gibt, wie schon der Satan im Buch Hiob weiß, erst das Zeugnis, das in den Qualen der peinlichen Frage aufrechterhalten wurde; der Blutzeuge erst ist der wahre Zeuge. So ist die Berufung auf die Märtyrer der stärkste Beweis des Wunders, zunächst auf die Märtyrer, die mit ihrem Martyrium eine Augenzeugenschaft zu erhärten hatten, dann aber weiterhin auch auf die späteren, die mit ihrem Blut die Festigkeit ihres Glaubens an die Glaubwürdigkeit derer, die ihnen das Wunder überliefert hatten, also letzthin der Augenzeugen, bewährten; ein Zeuge, für dessen Glaubwürdigkeit andere wortwörtlich durchs Feuer gehen, muß ein guter Zeuge sein. So wachsen beide Beweise, der der Schwur- und der der Blutzeugenschaft, zusammen und sind schließlich nach einigen Jahrhunderten ein einziger geworden in dem berühmten Rekurs Augustins von allen einzelnen Gründen auf die gegenwärtige historische Gesamterscheinung, die ecclesiae auctoritas, ohne die er dem Zeugnis der Schrift keinen Glauben schenken würde.

So vollkommen ist Wunderglaube, und zwar nicht bloß der Glaube an das dekorative, sondern auch der an das zentrale, an das Offenbarungswunder, historischer Glaube. Daran ändert auch die luthersche Reformation nichts. Sie verlegt bloß den Weg der persönlichen Vergewisserung von der Peripherie der Überlieferung, wo die Gegenwart steht, unmittelbar ins Zentrum, wo die Überlieferung entspringt; sie schafft damit einen neuen Gläubigen, keinen neuen Glauben; der Glaube bleibt historisch verankert, auch wenn eine gewissermaßen mystische Augenzeugenschaft den aus Schwur- und Blutzeugenschaft gekitteten Beweis der sichtbaren Kirche beiseite schiebt. Ganz und gar nicht, wie ja schon ausgeführt, konnte die naturwissenschaftliche Aufklärung, die gleichzeitig oder etwas später einsetzte, hier etwas ändern. Es mußte schon eine andre Aufklärung als die naturwissenschaftliche kommen, um diesem Glauben das Leben schwer zu machen, — eine historische Aufklärung.

Es gibt nicht eine, sondern eine Mehrzahl von Aufklärungen, die epochenweise nacheinander dem in die Welt getretenen Glauben das Wissen repräsentieren, mit dem er sich auseinanderzusetzen hat. Die erste ist die philosophische Aufklärung der Antike. Die ganze Patristik hat es mit ihr zu tun. Ihre Bekämpfung des heidnischen Mythos wird in aller Gemütsruhe übernommen; ihrem Anspruch auf Allwissenheit wird zunächst widersprochen — was hat der Schüler Griechenlands gemein mit dem Schüler des Himmels? —, allmählich aber, wenn auch unter letzten Vorbehalten, schrittweise Platz gegeben. Was einen Origenes noch zum Ketzer stempelte, steht dem, was ein Jahrtausend später Thomas über Glauben und Wissen lehrte, und was die Kirche von ihm annahm, jedenfalls näher als der Lehre der Antithomisten. Nicht zufällig hat Luther gegen »Aristoteles« gekämpft, wenn er gegen die mittelalterliche Kirche aufstand. Die von ihm inaugurierte Epoche hat denn auch in der Renaissance eine neue Aufklärung zur Seite, die diesen Kampf gegen Aristoteles von ihrem Standpunkt aus mitkämpft und die sich, nachdem die philosophischen Nebel ihrer Kindheit sich gelichtet haben, immer deutlicher als eine naturwissenschaftliche Aufklärung erweist. Den Kampf gegen das rationale Wissen der Scholastik kämpft sie als ungesuchte Bundesgenossin des Glaubens; was sie, genau wie der Glaube, als das Erbe der Scholastik übernimmt, ist wesentlich die positive Bewertung der Natur, die, nach der im Mittelalter gereiften Ansicht, von der Übernatur wohl überholt, nicht aber verleugnet oder verworfen wurde. Diesem Naturbegriff, wie er sich verdichtet zum Vertrauen auf die Erfahrung und zur Forderung der eigenen Vergewisserung sowohl im Glauben wie im Wissen, überkam dann die neue »Aufklärung« jener Epoche, die wir insbesondere mit diesem Namen zu bezeichnen gewohnt sind. Sie richtete die Kritik, welche die Aufklärung der Antike gegen die Träume des Mythos, die der Renaissance gegen die Gespinste der Vernunft gerichtet hatte, nun gegen die Leichtgläubigkeit der Erfahrung. Als Kritik an der Erfahrung

wurde sie langsam aber sicher zur historischen Kritik. Und als solche näherte sie sich nun dem bisher unerschütterten Glauben an das Wunder.

Die ganze Diskussion über die Wunder, die von Voltaire ab durch ein ganzes Jahrhundert nicht mehr abreißt, setzt uns heute in Erstaunen durch ihre fast völlige Ungrundsätzlichkeit. Die Großtaten der Kritik, Voltaires selbst, Reimarus' und Lessings, Gibbons, sind immer auf einen ganz bestimmten Ausschnitt des wunderbaren Geschehens gerichtet; hier wird die Unglaubwürdigkeit der Überlieferung, die Unzulänglichkeit der bisherigen Gründe für ihre Glaubwürdigkeit, die Erklärbarkeit dessen, was der Kritik etwa standhielt, durch natürliche Ursachen, das heißt ohne die Annahme einer vorhersehbaren und also vorhergesehenen Entwicklung, zu erweisen gesucht, die allgemeine Möglichkeit des Wunders aber durchaus in der Schwebe gelassen. . Das ist nicht, wie wir heute zunächst denken, bewußte Halbheit, sondern ehrliche Ungewißheit. Solange die bezeugten Wunder der Vergangenheit nicht mit Sicherheit als ungeschehen nachgewiesen sind, solange wagt man auch grundsätzlich die Möglichkeit des Wunders nicht zu bestreiten.

Den Augenblick, wo diese Prüfung im wesentlichen zu ungunsten der Wunder entschieden scheint, bezeichnet eine mit Regelmäßigkeit auftretende Übergangserscheinung: die rationalistische Wegdeutung des Wunders. Sie beginnt in den späteren Jahrzehnten des achtzehnten Jahrhunderts und erreicht in den ersten des neunzehnten ihren Höhepunkt. Bis dahin hatte man kein Bedürfnis danach verspürt — im Gegenteil. Bis dahin war wirklich das Wunder des Glaubens liebstes Kind gewesen. Die rationalistische Fortdeutung des Wunders ist das Eingeständnis, daß es das nicht mehr ist und daß sich der Glaube seines Kindes zu schämen beginnt. Nicht mehr möglichst viel, sondern gerade möglichst wenig Wunderbares möchte er aufzuweisen haben. Die frühere Stütze ist zur Last geworden. Die sucht man abzuschütteln. Aber es ist Zeit, eine neue Stütze zu suchen, wenn die alte bricht.

Und wie wir bisher sahen, daß die Aufklärung in ihrem Kampf gegen die jeweils vergangene Epoche unbeabsichtigt der jeweils heraufziehenden Waffen lieferte, so auch jetzt. Denn es ist eine neue Epoche, die um 1800 heraufzieht.

Die Aufklärung war diesmal historische Aufklärung gewesen. Als historische Kritik hatte sie die Augenzeugenschaft des Wunders und damit dieses selbst als eine historische Tatsache unglaubwürdig gemacht. Nicht bloß dem vermittelten Glauben der sichtbaren Kirche, sondern auch dem unmittelbar auf die Schrift als die letzte Quelle zurückgehenden Glauben Luthers war der Gegenstand wankend geworden. Aber schon hatte die neue pietistische Mystik seit dem Ausgang des siebzehnten Jahrhunderts einen neuen, von der geschichtlichen Objektivität des Wunders so gut wie unabhängigen Glaubensbegriff vorbereitet. Und nun kam diesem neuen Glauben unerwartete Unterstützung von eben der Aufklärung, die den alten untergraben hatte. Unmittelbar aus der Kritik hervor wuchs die historische Weltanschauung. Da das einfache Hinnehmen der Überlieferung nicht mehr zulässig war, so mußte ein Prinzip entdeckt werden, nach welchem die von der Kritik übrig gelassenen disjecta membra der Tradition wieder zu einem lebendigen Ganzen zusammengefügt werden konnten. Dies Prinzip fand man in dem Gedanken des »Fortschritts« der Menschheit, ein Gedanke, der mit dem achtzehnten Jahrhundert aufkam und seit 1800 in breiter Front in verschiedenen Formen die geistige Welt sich untertan machte. Die Vergangenheit wurde dadurch dem Erkennen preisgegeben, der Wille aber fühlte sich von ihr befreit und wandte sich der Gegenwart und Zukunft zu; denn der Fortschritt ist für den Willen eingespannt zwischen diese beiden.

Diese Richtung auf Gegenwart und Zukunft war nun auch in der neuen Wendung, die der Glaube genommen hatte, angelegt. Wenn die Aufklärung die Gegenwart mit der Zukunft durch das Vertrauen auf den Fortschritt verband und der Einzelne sich von der Gewißheit nährte, daß nur dieses Jahr-

hundert seinem Ideal nicht reif sei, und sich als einen Bürger derer, welche kommen werden, fühlte, so band der neue Glaube den gegenwärtigen Augenblick des inneren Durchbruchs der Gnade fest in das Vertrauen auf ihre zukünftige Auswirkung im Leben. Ein neuer Glaube, auch wenn er, wie es wohl geschah, die Sprache Luthers zu reden suchte. Denn einerseits gab er Luthers Verankerung des lebendigen Glaubens in dem festen Grund der Vergangenheit preis und versuchte den Glauben ganz in die Gegenwart des Erlebnisses zu sammeln, und andererseits ließ er dies gegenwärtige Erlebnis mit einer der Lutherschen Lehre gradezu entgegengesetzten Betontheit in die Zukunft des »praktischen« Lebens münden, ja meinte wohl, dem Glauben in diesem hoffnungsvollen Vertrauen auf Auswirkung ins Zukünftige, die für Luthers Paulinismus höchstens Folge des Glaubens sein durfte, selbst den objektiven Halt zu geben, den Luther ihm durch die Begründung auf die schriftbezeugte Vergangenheit zu geben versucht hatte. Diese Hoffnung auf das zukünftige Reich der Sittlichkeit wurde der Stern, nach dem der Glaube seine Weltfahrt richtete. Man muß hören, wie der große Sohn dieser Epoche, Beethoven, im Credo der Missa solemnis die Worte von der vita venturi saeculi in immer neuen Wiederholungen herausjubelt, als ob sie Krone, Sinn und Bestätigung des ganzen Glaubens wären. Und eben dieser Hoffnung des neuen Glaubens sekundierte als weltlicher Sekundant, und freilich auch Nebenbuhler, der Fortschrittsgedanke der neuen Weltanschauung.

In Schleiermacher hat dies ganze System von Verleugnung des fortdauernden Wertes der Vergangenheit und Verankerung des allzeit gegenwärtigen Erlebens des gläubigen Gefühls in die ewige Zukunft der sittlichen Welt seinen klassischen Vertreter gefunden. Alle folgende Theologie hat sich mit ihm auseinanderzusetzen gehabt. Seine Grundstellung hat sie kaum erschüttert. Aber im einzelnen war dies Gedankengebäude noch fragwürdig genug. Denn man konnte zwar die von Wundern und also nun von Zweifeln überlastete Vergangen-

heit über Bord werfen und sich einbilden, ohne diesen Ballast das schon gefährlich angerammte Schiff des Glaubens noch sicher über das Meer der Gegenwart bringen zu können; aber es war nicht gesagt, daß das, was man fallen ließ, auch wirklich — fiel. Die Vergangenheit, weit entfernt, der Theologie den Gefallen zu tun, wirklich zu sinken, klammerte sich vielmehr an das Fahrzeug, aus dem sie herausgeworfen war, außen an und belastete es so schwerer als zuvor, wo sie sachgemäß im Innern verstaut war. Die Theologie des neunzehnten Jahrhunderts mußte nicht wegen, sondern trotz Schleiermacher historische Theologie werden und mußte es doch wieder um Schleiermachers willen; denn hier lag der Punkt, wo über die Standfestigkeit seines Grundgedankens, der ja der Grundgedanke der Zeit geworden war, letztlich entschieden wurde.

Worin bestand die Aufgabe der Vergangenheit gegenüber, die sich die historische Theologie stellte? Die Erkenntnis war ja, da sie von Theologen gesucht wurde, nur Mittel zum Zweck. Zu welchem? Die Vergangenheit sollte doch für den Glauben unwichtig sein. Aber da sie nun doch einmal vorhanden war, so gilt es sie zu interpretieren, daß sie ihm wenigstens nicht lästig werde. Und das geschah denn auch aufs ausgiebigste. Der Weg war, dies Ziel einmal ins Auge gefaßt, höchst klar: das Vergangene muß die Züge der Gegenwart annehmen. So allein wird es ihr ganz ungefährlich. Der Entwicklungsgedanke wird als dienstbarer Geist beschworen, um den Stoff bis zu einem bestimmten Höhepunkte, dem früheren Zentralwunder des offenbarten Glaubens, zu ordnen; alsdann wird ihm der Laufpaß gegeben; er hat seine Schuldigkeit getan, er kann gehen. Dieser Höhepunkt wird mit dem Erlebnisinhalt der Gegenwart inhaltlich einfach gleichgesetzt, so daß nun folgendes Ergebnis vorliegt: die Vergangenheit ist in ihrem unwesentlichen Teile durch den Entwicklungsgedanken neutralisiert; in ihrem wesentlichen, der allein den Anspruch stellen könnte, als Maßstab des gegenwärtigen Erlebnisses zu gelten, ist sie inhaltlich diesem Erlebnis bis zum

Verwechseln angeglichen, so daß also für den Glauben wirklich genau gemäß der neuen Grundeinstellung nur Gegenwart und Zukunft existieren. Die historische Theologie hatte der »kantianischen« Theologie Ritschls und seiner Schule freies Feld geschaffen, die in zweifelloser Weiterbildung des Schleiermacherschen Grundgedankens eine völlige Unabhängigkeit des Glaubens vom Wissen behauptet. Denn die Objektivität des Wissens ist es ja letzthin, die sich hinter dem Begriff Vergangenheit verbirgt. Die Abfangung und teils Einkapselung teils Neueinkleidung des Vergangenen, die der historischen Theologie aufgetragen wird, bedeutet also im Grunde die Aufrichtung einer chinesischen Mauer gegen das Wissen. Dem Wissen selbst mutet die »liberale« Theologie eine Leistung zu, wie sie die orthodoxe nicht von ihm zu verlangen wagt: auf »wissenschaftlichem« Wege sollen die Ansprüche der Wissenschaft, die schon grundsätzlich abgelehnt sind, auch noch in jedem einzelnen Fall abgewiesen werden. Und wahrhaftig: die historische Theologie leistet, was sie soll.

Kein Wunder aber auch, daß sie sich mit dieser Leistung als Wissenschaft so hoffnungslos kompromittiert hat, daß heute niemand mehr Vertrauen zu ihr fassen mag. Das Verfahren war denn doch zu durchsichtig. Wenn nicht gleich, so doch mit der Zeit, wenn nämlich die Gegenwart selbst der Zeit ihren Zoll zahlen mußte und zur Vergangenheit wurde, mußte es ja auffallen, daß diese Wandlungen der Gegenwart prompt von Wandlungen der im »Spiegel« der Wissenschaft aufgefangenen Vergangenheit begleitet wurden. Um die Wende des Jahrhunderts zerbrach, in Schweitzers immanenter Kritik und in den tollkühnen Hypothesen der Leugner des geschichtlichen Jesus einerseits, denen der Panbabylonier andrerseits, das Gebäude der historischen Theologie ohne Hoffnung auf Wiederaufbau. Weitab von dem Trümmerfeld gilt es nun, einen völligen Neubau vorzunehmen. So billig aber, wie mit der historischen Theologie, dürfte es hierbei nicht abgehen. Grade wenn man — und das will auch die Gegenwart — die Grundstellung, den Primat der Hoffnung oder genauer die

Orientierung des persönlich und momenthaft er-fahrenen Glaubens an dem Pol der Gewißheit, daß „das Reich des Edeln endlich komme“, festhalten will, grade dann müssen die Ansprüche des Wissens gründlicher und vor allem unmittelbarer befriedigt werden, als bloß durch eine Umschminkung der Vergangenheit. Das Wissen von der Welt in seiner systematischen Ganzheit, unvertretbar durch das Wissen um einen einzelnen, und sei es auch noch so zentralen Teil, die Philosophie also, wird sich bereiten müssen, mit der Theologie zusammenzuarbeiten. Und schon weisen die Wetterfahnen der Zeit durchweg in dieser Richtung. Der Schrei nach der Philosophie wird in der Theologie auf der ganzen Linie vernehmbar. Ein neuer theologischer Rationalismus ist im Anmarsch. Während Nachfahrer und Erneuerer des »deutschen Idealismus« wieder sich anschicken, den Glauben aus der idealistischen Vernunft zu »erzeugen« und dadurch zu »rechtfertigen«, versucht man in den Kreisen der Orthodoxie, ebenfalls noch recht genügsam, es damit, ihm seinen Ort genau abzustecken und zu sichern; und der entschlossenste Systematiker unter den Philosophen des letzten Menschenalters nährt mit einem ganzen System die Flamme einer Theologie seines Glaubens, recht wie ein verliebter Tor Sonne, Mond und alle Sterne zum Zeitvertreib dem Liebchen in die Luft sprengt.

Die Trennung, welche die Ritschlsche Schule zwischen Theologie und Philosophie behauptete, schloß in sich eine Vernachlässigung — um es mit den eigenen, von ihr allerdings nur zaghaft gebrauchten Ausdrücken der Theologie zu benennen — der »Schöpfung« über der einseitig betonten »Offenbarung«. Es gilt also die Schöpfung wieder in vollem Schwergewicht ihrer Gegenständlichkeit neben das Erlebnis der Offenbarung zu stellen; ja noch mehr: es gilt, die Offenbarung selbst und ihre Einbindung und Begründung in die Zuversicht auf das Kommen des sittlichen Reichs der endlichen Erlösung, diesen ganzen heut als den eigentlichen Kern des Glaubens empfundenen Zusammenhang, den die Hoffnung

zwischen den Begriffen Offenbarung und Erlösung stiftet, selber wieder einzubauen in den Begriff der Schöpfung. Auch Offenbarung, auch Erlösung sind eben in gewisser, noch nicht auseinanderzusetzender Weise Schöpfung. Und so liegt hier der Punkt, von wo aus die Philosophie das ganze Gebäude der Theologie neu errichten kann. Die Schöpfung war es, welche die Theologie im neunzehnten Jahrhundert in ihrer Versessenheit auf den Gedanken der lebendig gegenwärtigen Offenbarung vernachlässigt hatte. Und grade die Schöpfung ist nun die Pforte, durch die die Philosophie in das Haus der Theologie eintritt.

In diesem Verhältnis zur Schöpfung zeigt sich der Zusammenhang des Wissens mit dem Begriff der Vergangenheit. Die Wahrheit ist immer das, was war, — sei es als »a priori«, als Platons „in altheiliger Macht Ragendes", sei es als Gegenstand der „Erfahrung". So war das Vertrauen auf die historische Theologie nur deshalb von vornherein unberechtigt, weil man hier bloß einem Ausschnitt des Wissens die Auseinandersetzung mit dem Glauben freigab; weiterhin freilich litt sie an der verfehlten Fragestellung, die dem Wissen seine Eigentümlichkeit, unveränderlich, wie eben nur das Vergangene, zu sein, nicht auszuleben verstattete, sondern von ihm verlangte, daß es Rücksicht oder vielmehr Vorsicht auf das Gegenwartserlebnis nehme. Indem wir das Wissen also auf den Begriff der Schöpfung aufbauen, erlauben wir ihm, jene seine Eigentümlichkeit, daß es den Dingen »auf den Grund« geht, auszuleben. Wir machen den Glauben ganz zum Inhalt des Wissens, aber eines Wissens, das selber einen Grundbegriff des Glaubens sich zugrunde legt. Daß es das tut, kann freilich erst im Laufe des Tuns selber sichtbar werden, da eben der Grundbegriff des Glaubens als solcher erst erkannt werden kann, wenn das Wissen bis zur Darstellung des Glaubens gelangt, nicht früher.

Aber erheben sich gegen diesen hier in Umrissen angedeuteten neuen theologischen Rationalismus nicht wieder alle

die Bedenken, die seinen älteren Brüdern den Garaus gemacht haben? Muß nicht auch hier entweder die Philosophie besorgen, zur Magd der Theologie erniedert zu werden, oder die Theologie, von der Philosophie überflüssig gemacht zu sein? Wie können wir dies gegenseitige Mißtrauen aufheben? Wohl nicht anders, als indem wir zeigen, wie von beiden Seiten ein Bedürfnis besteht, das nur die jeweils andere Partei befriedigen kann. So liegt es ja wirklich. Und hier müssen wir abermals auf die auffallende Tatsache zurückgreifen, daß im gleichen historischen Augenblick die Philosophie sich auf dem Punkt sah, wo ihr kein Schritt mehr weiter zu tun blieb, ja jeder Versuch, noch weiter zu schreiten, nur zum Sturz ins Bodenlose werden konnte, und die Theologie sich ihrer bisher festesten Stütze, des Wunders, plötzlich beraubt fühlte. Ist diese Gleichzeitigkeit mehr als Zufall — und daß sie das ist, dafür bürgen eigentlich schon die persönlichen Geschichtszusammenhänge, die, bisweilen bis zur Personalunion sich steigernd, zwischen den Trägern der beiden Umschwünge hin und wieder laufen —, liegt hier also mehr vor als ein Zufall, so muß eine solche wechselseitige Bedürftigkeit, und damit die Grundlosigkeit des gegenseitigen Mißtrauens, nachweisbar sein.

Die Philosophie — wir dürfen uns hier nicht scheuen, schon gelegentlich Gesagtes wieder aufzunehmen, — hat um 1800 ihre selbstgestellte Aufgabe der denkenden Erkenntnis des All gelöst; indem sie sich selbst in der Geschichte der Philosophie begriffen hat, ist ihr nichts mehr zu begreifen übrig; auch den Gegensatz zum Wahrheitsgehalt des Glaubens hat sie, indem sie diesen Gehalt »erzeugte« und als ihre eigene methodische Wurzel entdeckte, überwunden. So also am Ziele ihrer sachlichen Aufgabe angelangt, bezeugt sie dies ihr Am-Ziel-Sein in der von vornherein in ihr angelegten, aber erst in diesem Augenblick verwirklichungsreifen Errichtung des eindimensionalen idealistischen Systems. Hier findet dieser historische Abschlußmoment seine rechte und gemäße Darstellung. Die Eindimensionalität ist die Form der restlos

alles einschließenden Ein- und Allheit des Wissens. Die immer vielheitliche Erscheinung des Seins ist absolut in jener Einheit als dem Absoluten aufgelöst; soll ein Inhalt eine besonders hervorgehobene Stellung einnehmen, wie es der Glaube für seinen Inhalt beansprucht, so kann das in diesem System nur eine sein: die des Prinzips, das als Methode das System selbst zur Einheit zusammenschließt; und eben diese Stellung wird dem Glaubensinhalt im Hegelschen System zugestanden. Soll von diesem Gipfel noch ein Schritt weiter geschehen, ohne zum Sturz in den Abgrund zu führen, so müssen die Grundlagen verrückt werden; es muß ein neuer Begriff von Philosophie aufkommen.

Wir sahen schon, wie das geschah. Der neue Philosophiebegriff wandte sich grundsätzlich gegen alle die Elemente, die auf dem Höhepunkt des alten sich zusammengefunden hatten. Die Philosophie hat nicht das objektiv denkbare All und das Denken dieser Objektivität zum Gegenstand, sondern sie ist »Weltanschauung«, der Gedanke, mit dem ein individueller Geist auf den Eindruck, den die Welt auf ihn macht, reagiert; sie hat nicht den Inhalt des Glaubens zu ihrem Inhalt, sondern dieser empört sich in von beiden Seiten, theologischer wie philosophischer, jetzt stark hervorgehobener ewiger Paradoxie gegen sie; die eindimensionale Form des Systems mag unter der Voraussetzung einer objektiven Welt und eines einen und allgemeinen Denkens die wissenschaftliche sein, — der schlechthinnigen Mehrheit der Weltanschauungen, die ja schon im einzelnen Menschen durchaus nicht eine einzige zu sein brauchen, entspricht nur eine vieldimensionale Form, und gehe sie bis an die äußerste Grenze eines Philosophierens in Aphorismen.

Alle diese Eigentümlichkeiten des neuen Philosophiebegriffs, der doch mindestens das Verdienst hat, nach Hegel überhaupt noch ein Philosophieren möglich zu machen, sammeln sich nun in der einen, daß an Stelle des alten, berufsmäßig unpersönlichen Philosophentyps, der nur ein angestellter Statthalter der, natürlich eindimensionalen, Philosophiegeschichte ist, ein

höchst persönlicher, der des Weltanschauungs-, ja Standpunktsphilosophen tritt. Hier aber tritt das Bedenkliche der neuen Philosophie ins hellste Licht, und die Frage, die Nietzsche entgegengehalten wurde, muß allen ernst zu nehmenden philosophischen Bestrebungen entgegenspringen: ist das noch Wissenschaft?

Ja, ist das noch Wissenschaft? Ist dieses Betrachten der Dinge jedes für sich und eines jeden in zahllosen Beziehungen, bald von jenem, bald von diesem Punkt aus, diese Betrachtung, deren Einheit höchstens in der Einheit des Betrachters liegt — und wie fragwürdig ist schon diese! — noch Wissenschaft? So fragen auch wir, und so fragt sich mit Bestürzung jeder, der in den philosophischen Erscheinungen der neueren Zeit regelmäßig entweder das Philosophische oder das Wissenschaftliche zu kurz kommen sah. So ist hier ein Bedürfnis der Philosophie fühlbar geworden, das sie offenbar aus sich selbst heraus nicht befriedigen kann. Soll sie ihren neuen Begriff nicht wieder preisgeben — und wie könnte sie das, wo sie nur diesem Begriff ihr weiteres Fortleben über jenen kritischen Punkt der Lösung ihrer ursprünglichen Aufgabe hinaus verdankt —, so muß ihr, und zwar gerade ihrer Wissenschaftlichkeit, Unterstützung von anderswoher kommen. Sie muß ihre neue Ausgangsstellung, das subjektive, ja extrem persönliche, mehr als das, unvergleichbare, in sich selbst versenkte Selbst und dessen Standpunkt festhalten und dennoch die Objektivität der Wissenschaft erreichen. Wo findet sich diese verbindende Brücke zwischen extremster Subjektivität, zwischen, man möchte sagen, taubblinder Selbsthaftigkeit und der lichten Klarheit unendlicher Objektivität?

Die Antwort muß vorgreifen und auch dann noch auf dem halben Wege der Andeutung stehen bleiben: Jene Brücke vom Subjektivsten zum Objektivsten schlägt der Offenbarungsbegriff der Theologie. Der Mensch als Empfänger der Offenbarung, als Erleber des Glaubensinhalts trägt beides in sich. Und er ist, mag sie es nun wahr haben wollen oder nicht, der

gegebene, ja wissenschaftlich der einzig mögliche Philosophierende der neuen Philosophie. Die Philosophie verlangt heute, um vom Aphorismus frei zu werden, also geradezu um ihrer Wissenschaftlichkeit willen, daß »Theologen« philosophieren. Theologen freilich nun ebenfalls in einem neuen Sinn. Denn wie sich nun zeigen wird, ist der Theologe, nach dem die Philosophie um ihrer Wissenschaftlichkeit willen verlangt, selber ein Theologe, der nach der Philosophie verlangt — um seiner Ehrlichkeit willen. Was für die Philosophie eine Forderung im Interesse der Objektivität war, wird sich für die Theologie erweisen als eine Forderung im Interesse der Subjektivität. Sie sind aufeinander angewiesen und erzeugen so miteinander einen neuen, zwischen Theologie und Philosophie gestellten, sei es nun Philosophen- oder Theologentyp. Über ihn müssen wir auch hier noch uns das letzte für später versparen. Hier wenden wir uns erst, damit zugleich auf unser eigentliches Thema zurückkommend, dem Bedürfnis zu, das die neue Theologie nach Philosophie trägt, und das jenem schon behandelten Bedürfnis der Philosophie entgegenkommt.

Die Theologie hatte es, wie wir sahen, seit ihrer neuen Wendung vor rund hundert Jahren versucht, ohne auctoritas zu leben; denn die »historische Theologie« galt ihr als die Polizeitruppe gegen Angriffe, die ihrem lebendigen Gegenwartsbewußtsein etwa aus der »toten Vergangenheit« des verbum scriptum oder auch der ecclesia visibilis drohten; aber nicht als positive, erkenntnismäßige Begründerin ihrer Wahrheit, nicht als auctoritas. So spielte sie eine Rolle, etwa vergleichbar der Rolle der Philosophie in der Scholastik, die auch den Glauben wesentlich nach außen umgab, sei es als Summa contra gentiles zur Abwehr von Angriffen, sei es als Summa theologica zur Eroberung von geistigem Neuland für den Glauben; auctoritas aber war nicht sie, sondern die sichtbar daseiende Kirche selbst, wie für Luthers Glauben später das verbum scriptum, das sie sollen lassen stahn und das er auf den Tisch vor sich hinschrieb. Auch Luther umgab seinen

Glauben, den er fest auf die neue auctoritas begründet hatte, nach außen mit einer Schutzmacht, als welche er die Philosophie energisch ablehnte; denn eine solche Schutzmacht ist für ihn die »Obrigkeit«; sie nahm zum Wort und seinen Verkündern die gleiche Stellung ein wie die scholastische Philosophie zur sichtbaren Kirche. Eine solche Beschützerin nach außen hatte sich auch die Theologie des neuen Zeitalters gesetzt, aber das Wichtigere, die Grundlage einer auctoritas, glaubte sie sich sparen zu können. So schwebte sie in der Luft; und eigentlich war es das, was sie wollte. Denn eifersüchtig wachte sie über die reine Gegenwärtigkeit des Erlebens; vor jeder Berührung mit dem harten, wohlgegründeten Erdreich der Wahrheit und gegenständlichen Wirklichkeit mußte sie beschützt werden; der einzige Halt, den sie etwa suchen durfte, war der an den Sternenhimmel des sittlichen Ideals über ihr ausgeworfene Anker der Hoffnung. Festen Grund unter sich spüren wollte sie nicht. Sie wollte die Wahrheit verleugnen.

Aber die Wahrheit läßt sich nicht verleugnen, auch nicht um des Ideals, geschweige denn um des Erlebnisses willen. Die Wahrheit ist und bleibt der feste Grund, auf dem allein die Wahrhaftigkeit des Erlebnisses wachsen, die Bewährung des Ideals geschehen kann. Das Wunder des persönlichen Erlebnisses der Offenbarung mag sich für den Willen befestigen in der Gewißheit seiner zukünftigen Bestätigung durch die Erlösung; das Erkennen will einen anderen Grund sehen, auf dem jenes Erlebnis, und sogar mitsamt jenem Hoffnungsanker, den es auswirft, ruht.

Die Philosophie also wird heute von der Theologie herbeigerufen, um, theologisch gesprochen, eine Brücke zu schlagen von der Schöpfung zur Offenbarung, eine Brücke, auf der dann auch die der heutigen Theologie zentral wichtige Verbindung von Offenbarung und Erlösung geschehen mag. Von der Theologie aus gesehen, ist also das, was die Philosophie ihr leisten soll, nicht etwa die Nachkonstruktion des theologischen Inhalts, sondern seine Vorwegnahme oder vielmehr richtiger

seine Grundlegung, das Aufzeigen der Vorbedingungen, auf denen er ruht. Und da die Theologie selbst ihren Inhalt nicht als Gehalt, sondern als Ereignis — nämlich nicht als Leben, sondern als Erlebnis — faßt, so sind ihr auch die Vorbedingungen nicht begriffliche Elemente, sondern vorhandene Wirklichkeit; an Stelle des philosophischen Wahrheitsbegriffs schiebt sich ihr deswegen der Begriff der Schöpfung. Die Philosophie enthält also den ganzen Inhalt der Offenbarung, aber diesen Inhalt nicht als Offenbarung, sondern als Vorbedingung der Offenbarung, als Vorher der Offenbarung, also nicht als offenbarten, sondern als geschaffenen Inhalt. In der Schöpfung ist die Offenbarung in ihrem ganzen Inhalt, gerade nach dem Glaubensbegriff der jetzigen Epoche also einschließlich auch der Erlösung, — »vorgesehen«. Die Philosophie, wie sie der Theologe treibt, wird zur Weissagung auf die Offenbarung, sozusagen zum »Alten Testament« der Theologie. Damit aber gewinnt die Offenbarung vor unseren staunenden Augen wieder echten Wundercharakter, — echten, denn sie wird ganz und gar zur Erfüllung der in der Schöpfung geschehenen Verheißung. Und die Philosophie ist die Sybille, die das Wunder dadurch, daß sie es voraussagt, zum »Zeichen« macht, zum Zeichen der göttlichen Vorsehung. Die Aufklärung hatte es, als sie an seinem historischen Beweis kritisch irre geworden war, herabgedrückt zur zwar nicht kosmischen, aber psychagogischen Magie: das Wunder erschien als gelungener Betrug; so hatte sie es seines echten, die Merkmale der Abkunft vom Glauben an der Stirne tragenden Wesens beraubt und es verheidnischt; es war nur recht, daß der Glaube sich der ihm zugemuteten Vaterschaft dieses Wechselbalgs, den man ihm an Stelle seines liebsten Kindes untergeschoben hatte, schämte. Heute, wo die Philosophie sich um ihrer selbst willen herandrängt zur gemeinsamen Arbeit mit der Theologie, die ihrerseits nach dem Zusammenbruch der nur ersatzweisen, nämlich nur apologetischen, nicht konstitutiven, auctoritas der Geschichte schon nach jener als der echten, zu ihrer neuen Form passenden auctoritas sehnsüchtig

Ausschau hält, — heute legt das Wissen dem Glauben sein verloren gewähntes liebstes Kind, das echte Wunder, wieder in die Arme.

Wir sind in der Hauptsache am Ziel dessen angelangt, was wir in der Einleitung zu sagen dachten. Nur noch über das Wie der philosophischen Vorwegnahme des Offenbarungswunders sei einiges, freilich notwendig nur Andeutendes und Unbefriedigendes, zugefügt, was vielleicht weniger schon das, was dieser Teil bringen wird, als vielmehr nachträglich das, was der vorige gebracht hat, in helleres Licht setzen wird. Über Fragen des Wie, der »Methode«, sollte man ja eigentlich immer nur nach getaner Arbeit, nicht vorher reden. Und um eine Frage des Wie handelt es sich hier. Wie kann die Möglichkeit, das Wunder zu erleben, die uns in der Schöpfung aufging, wie kann diese Möglichkeit in der Schöpfung selber erkannt werden? Oder stofflicher — scheinbar stofflicher — gefragt: wo ist im Kreise der Schöpfung das »Geschöpf«, wo im Reiche der Philosophie der »Gegenstand«, der auf seinem Antlitz das sichtbare Siegel der Offenbarung trägt? Wo findet sich in der Schöpfung das Buch, das die Zeit nur aufzuschlagen braucht, um auf seinen Blättern das Wort der Offenbarung zu lesen? Wo enthüllt sich das Geheimnis als Wunder?

Wir hatten, als wir die Elemente des All in ihrem stummen Hervorgang aus den geheimen Gründen des Nichts schauten, ihre Stummheit redend gemacht, indem wir ihnen eine Sprache liehen, welche die ihre sein konnte, weil sie keine Sprache ist. Eine Sprache vor der Sprache also, wie jenes Hervorgehen Schöpfung vor der Schöpfung ist. Es waren von der lebendigen Sprache her gesehen die »Urworte«, die als geheime Gründe unter jedem einzelnen offenbaren Wort verborgen liegen und in ihm ans Licht steigen, Elementarworte gewissermaßen, die den offenbaren Lauf der Sprache zusammensetzen, mathematische Elemente, aus denen die Bahnkurve zu entwickeln ist, wie denn auch wirklich die Eigenart der Elemente in ihrem Hervorgang sich an mathematischen Symbolen gut

veranschaulichen ließ. In der lebendigen Sprache werden diese unhörbaren Urworte als wirkliche Worte hörbar, sie selbst und mit ihnen alle wirklichen Worte. Statt der Sprache vor der Sprache steht die wirkliche Sprache vor uns.

Waren jene unhörbaren unter sich beziehungslos nebeneinander stehenden Elementarworte die Sprache der stummen, einzeln nebeneinander liegenden Elemente der Vor=welt, die Sprache, die im lautlosen Reich der Mütter verstanden wird, die bloße ideelle Möglichkeit einer Verständigung, so ist die wirkliche Sprache die Sprache der oberirdischen Welt. Jene Sprache der Logik ist die Weissagung einer wirklichen Sprache der Grammatik; das Denken ist stumm in jedem Einzelnen für sich und doch allen gemein; durch diese Gemeinsamkeit begründet es die wirkliche Gemeinsamkeit des Sprechens; was im Denken stumm war, wird im Sprechen laut, aber das Denken ist nicht Sprechen, nämlich nicht wirkliches »leises« Sprechen, sondern ein Sprechen vor dem Sprechen, der geheime Grund des Sprechens; seine »Urworte« sind nicht wirkliche Worte, sondern Verheißungen des wirklichen Worts. Aber andrerseits bekommt das wirkliche Wort, das den Gegenstand mit seinem Namen »heißt«, nur dadurch festen Grund unter die Füße, daß das Urwort es ver=heißen hat. Das Stumme wird laut, das Geheimnis offenbar, das Verschlossene erschließt sich, das als Gedanke Fertige verkehrt sich als Wort wieder in einen Anfang; denn das Wort ist bloß ein Anfang, bis es auf das Ohr trifft, das es auf=fängt, und auf den Mund, der ihm ant=wortet.

Hier, in diesem Verhältnis zwischen der Logik der Sprache und ihrer Grammatik, haben wir nun allem Anschein nach schon den gesuchten Gegenstand, der Schöpfung und Offenbarung verbindet. Die Sprache, die uns in den Urworten ihrer Logik die stummen, immerwährenden Elemente der Vor=Welt, der Schöpfung, vernehmlich machte, wird in den Formen ihrer Grammatik den tönend immer sich erneuernden Sphärengang der ewigen Mitwelt uns verständlich machen. Die Weissagung der Urworte der Logik findet ihre Erfüllung in den

offenkundigen Gesetzen der wirklichen Worte, den Formen der Grammatik. Denn die Sprache ist wahrhaftig die Morgengabe des Schöpfers an die Menschheit und doch zugleich das gemeinsame Gut der Menschenkinder, an dem jedes seinen besonderen Anteil hat, und endlich das Siegel der Menschheit im Menschen. Sie ist ganz von Anfang, der Mensch wurde zum Menschen, als er sprach; und doch gibt es bis auf diesen Tag noch keine Sprache der Menschheit, sondern die wird erst am Ende sein. Die wirkliche Sprache zwischen Anfang und Ende aber ist allen gemein und doch jedem eine besondere; sie verbindet und trennt zugleich. So umschließt die wirkliche Sprache alles, Anfang, Mitte und Ende, den Anfang als seine sichtbar gegenwärtige Erfüllung: denn die Sprache, von der wir sagen, daß sie den Menschen zum Menschen macht, ist heute in ihren zahllosen Gestalten sein sichtbares Kennzeichen; und das Ende: denn sie wird auch als einzelne Sprache von heute und selbst als Sprache des Einzelnen beherrscht von dem Ideal der vollkommenen Verständigung, das wir uns vorstellen unter der Sprache der Menschheit. So aber gliedern sich die Formen der Grammatik auch in sich selbst wiederum nach Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, nachdem die Sprachformenlehre als wirkliches Ganzes gegenüber dem Urgedanken der Sprache, der uns zum methodischen Organon der Schöpfung geworden war, zum Organon der Offenbarung wurde; die Offenbarung ist eben, weil sie im Wissen auf die Schöpfung gegründet, im Wollen auf die Erlösung gerichtet ist, zugleich Offenbarung der Schöpfung und Erlösung. Und die Sprache als ihr Organon ist zugleich der Faden, an dem sich alles Menschliche aufreiht, das unter den Wunderschein der Offenbarung und ihrer allzeit erneuten Gegenwärtigkeit des Erlebens tritt.

Aber hier fühlen wir, daß wir uns, wie wir schon fürchteten, zu weit vorwagen und, von Unbekanntem sprechend, uns ins Unverständliche verirren. So brechen wir hier ab. Der Begriff des Erlebens in seiner unerschöpflichen Jugend verführt ohnehin auch ein ruhiges Denken leicht zu schwär-

mender Ausschweifung. Bleiben wir fest und halten wir fest: die Sprache, wie sie von Anfang an ganz da, ganz geschaffen ist, erwacht doch erst in der Offenbarung zur wirklichen Lebendigkeit. Und so ist nichts an dem Offenbarungswunder neu, nichts ein zauberhafter Eingriff in die erschaffene Schöpfung, sonderen ganz ist es Zeichen, ganz Sichtbarmachung und Lautwerdung der ursprünglich in der stummen Nacht der Schöpfung verborgenen Vorsehung, ganz — Offenbarung. Die Offenbarung ist also allzeit neu, nur weil sie uralt ist. Sie erneuert die uralte Schöpfung zur immer neugeschaffenen Gegenwart, weil schon jene uralte Schöpfung selber nichts ist als die versiegelte Weissagung, daß Gott Tag um Tag das Werk des Anfangs erneuert. Das Wort des Menschen ist Sinnbild: jeden Augenblick wird es im Munde des Sprechers neu geschaffen, doch nur, weil es von Anbeginn an ist und jeden Sprecher, der einst das Wunder der Erneuerung an ihm wirkt, schon in seinem Schoße trägt. Aber dies ist mehr als Sinnbild: das Wort Gottes ist die Offenbarung, nur weil es zugleich das Wort der Schöpfung ist. Gott sprach: Es werde Licht — und das Licht Gottes, was ist es? des Menschen Seele.

ERSTES BUCH

SCHÖPFUNG
ODER
DER IMMERWÄHRENDE GRUND DER DINGE

GOTT sprach. Das ist das zweite. Es ist nicht der Anfang. Es ist schon die Erfüllung, die laute, des schweigenden Anfangs. Es ist schon das erste Wunder. Der Anfang ist: Gott schuf.

Gott schuf. Das ist das Neue. Hier zerbricht die Schale des Geheimnisses. Alles, was wir bisher von Gott wußten, war nur Wissen um einen verborgenen Gott, einen Gott, der sich und sein Leben in einem eigenen mythischen Bezirk, einer Götterburg, einem Götterberg, einem Gotteshimmel verbarg. Dieser Gott, von dem wir wußten, war an seinem Ende. Aber Gott der Schöpfer ist im Anfang.

Im Anfang. Was Ende schien, Gottes Lebendigkeit, verkehrt sich in einen Anfang. Auch hier wird sich die Geburt Gottes aus dem Grunde, seine Schöpfung vor der Schöpfung, erweisen als die Weissagung seines Offenbarwerdens. Was ist denn der Unterschied von Verheißung und Erfüllung? Doch dies, daß jene stehen bleibt, fertig, unverrückbar, diese aber geschieht, besser: eintritt. So ist von der Verheißung zur Erfüllung nichts weiter verändert, der Inhalt der Verheißung und die Phasen der Erfüllung sind eins; nur hat sich das Fertige zum Anfang verkehrt. Damit aber sind die Stücke, die das Fertige inhaltlich fertig-stellen, zu Voraussagen des Geschehens verkehrt, das aus ihm, dem wieder zum Anfang gewordenen, heraustritt. Diese Verkehrung kann sich, wie schon gesagt, nur äußern als Wechsel der beiden ersten Urworte. Was als Ja mündete, tritt als Nein hervor, und was

als Nein, als Ja, gleichwie man die Einsätze eines Koffers in umgekehrter Reihenfolge auspackt, wie man sie eingesetzt hat. So skurril das Gleichnis scheint, so ernsthaft dürfen wir es doch gebrauchen. Denn jene Akte, in welche die Geburt aus dem Grunde zerfällt, insbesondere die beiden ersten, wachsen nicht dialektisch der zweite aus dem ersten hervor; das Nein ist nicht die »Antithesis« des Ja, sondern das Nein steht dem Nichts in gleicher Unmittelbarkeit gegenüber wie das Ja und setzt für sein Hinzutreten zum Ja nicht das Ja selbst, sondern nur das Hervorgegangensein des Ja aus dem Nichts voraus. Wie ungeheuer wichtig dies gleich unmittelbare Verhältnis der beiden Akte zu ihrem Ursprung, der Gegensatz also der hier angewandten Methode zur dialektischen ist, wird erst im Verlauf dieses Teils klar werden können. Aber das vollkommen Zutreffende des Vergleichs mit dem Einpacken der Koffereinsätze und infolgedessen auch des Vergleichs mit dem Auspacken hat hier seinen Grund.

In Gottes Schaffen als dem Anfang seines Sich-äußerns, äußert sich also die in seine Lebendigkeit mit dem Urnein eingemündete göttliche Macht. Aber diese Macht, die von der göttlichen Freiheit, also seinem Urnein, herkam, tritt jetzt neu hervor nicht mehr als Nein, sondern als Ja. Als Ja, also nicht als einzelner sich im Krampf der Selbstverneinung aus Gott losringender »Akt«, sondern als ruhige, wesenhaft ins Dauernde hinausgestellte, unendliche »Eigenschaft«. Gottes bisher im meta-physischen Jenseits des Mythos verborgene Gestalt tritt ins Sichtbare heraus und beginnt aufzuleuchten. Gottes Gestalt — denn was ist es anders als Gestalt, was uns erlaubt zu sagen, er habe eine wesentliche »Eigenschaft«. Es ist die einzige Eigenschaft; alles andre, was diesen Namen beansprucht, tut es, wie wir sehen werden, zu unrecht. Vor seinem Aussichheraustreten kann Gott überhaupt keine Eigenschaften haben; denn Eigenschaft ist das Äußerliche, dem gegenüber der Träger der Eigenschaft etwas schlechthin Inneres ist, das sich eben erst in den Eigenschaften äußert. In

dieser Eigenschaft aber ist, was man etwa mit Recht sonst noch als Eigenschaft Gottes bezeichnet, miteingeschlossen.

Was ist die Macht, nachdem sie Eigenschaft geworden ist? Wir sagten schon: nicht mehr einzelne Tat, nicht mehr Willkür, sondern Wesen. Gott der Schöpfer ist wesentlich mächtig. Sein Schöpfertum also ist Allmacht, ohne Willkür zu sein. Gott, der in der Schöpfung Sichtbare, kann alles, was er will; aber er will nur, was er aus seinem Wesen wollen muß. In dieser Formel, die sich uns hier mit so schlichter Selbstverständlichkeit ergibt, sind alle Rätsel, die der Schöpfungsgedanke, soweit er Gott betrifft, jemals aufgegeben hat, gelöst.

Noch nicht so lange ist es her, daß man die Schwierigkeit, die man im Gedanken der Schöpfung fand, darstellte als einen Widerspruch zwischen Gottes »Allweisheit« und seiner »Allmacht«. Wie kann Gott, so fragte man, allmächtig sein, wenn ihn seine Weisheit doch ständig beschränkt und ihn verhindern muß, alles zu tun, was er wollen kann? Wenn man so fragt, so zeigt man, daß man die Macht irrig als Tat auffaßt, was sie doch nur ist im Geheimnis der inneren Selbstgestaltung Gottes; in seiner sichtbar werdenden Gestalt, wo sie nicht Tat, sondern Wesen ist, hat sie dies wesenhafte Eingebundensein in eine innere Notwendigkeit; und nichts anderes als solch Eingebundensein ist mit dem Begriff einer Gott eigenen Weisheit gemeint. In der richtig gedachten Eigenschaft der Macht ist die der Weisheit mitvorgestellt. Eben dies tut jene soeben gefundene Formel, der Schöpfer könne alles, was er will, aber er wolle nur, was er aus seinem Wesen wollen muß. In dieser Einpflanzung der Macht als einer »Eigenschaft« in das Wesen ist aber nun nicht bloß dies schulmäßig gefaßte Problem des Verhältnisses zur »Weisheit« gelöst, sondern auch das echte und tiefe, das in dem Schöpferbegriff steckt: Schafft Gott aus Willkür oder aus Muß? Beides scheint unvereinbar. Jenes zu bejahen, scheint eine Forderung des Begriffs der göttlichen Vollkommenheit und Unbedingtheit; Gott darf von nichts abhängig sein, am wenigsten von einem, sei es nun äußeren sei es inneren, Be-

dürfnis. So darf er nicht schaffen müssen; es darf ihm nicht »einsam« sein, wie Schiller von dem »Weltenmeister« wohl behauptet; er muß nach dem Wort des Koran »reich sein ohne alle Welt«. So ist der Gedanke der absoluten Willkürlichkeit des Schöpfers bei der Schöpfung denn auch gerade in der arabischen Scholastik, aber auch in älterer christlicher und jüdischer Theologie vielfach vertreten. Aber er ist durchaus nicht so unbedenklich, wie seine Vertreter meinen. Droht er doch, den Gott, den er unbedürftig macht und dessen Schöpfertum er nicht in seinem Wesen begründen will, von jeder notwendigen Verbindung mit der Welt zu lösen; dadurch aber wird auch das schöpferische Aussichheraustreten Gottes selber zu einer bloßen ihm unwesentlichen Tatsächlichkeit gemacht und Gottes Wesen in eine weltfremde, weltüberhobene Höhe entrückt, — lehren aber so nicht auch die Heiden? Was unterscheidet dieses Gottes Weltenthobenheit noch von der kühlen Apathie der epikureischen Götter, die in den »Zwischenräumen« des Daseins ein von ihm unberührtes, ungerührtes Leben olympischer Heiterkeit führen? So ist am Ende doch der echte Gedanke der Offenbarung, des Aussichherausgehens, Zueinandergehörens und Zueinanderkommens der drei »tatsächlichen« Elemente des All, Gott Welt Mensch, wirksam in dem Widerstand gegen die Behauptung der Willkür des Schöpfers. Und so ist es denn auch gegenüber der arabischen Scholastik, und zwar in intimster Abweichung gerade in diesem Punkt, der große jüdische Theoretiker der Offenbarung Maimonides gewesen, der in aller Schärfe Gottes Schöpfertum als seine wesentliche Eigenschaft behauptete und sogar die ganze Lehre von den göttlichen Wesenseigenschaften in deutlicher methodischer Angleichung an diese Eigenschaft der schöpferischen Macht entwickelte.

Aber ganz unberechtigt war jene Betonung der Willkür doch nicht. Das zeigt sich in den späteren Schicksalen des Gedankens der gottwesentlichen schöpferischen Machttat. Er steht immer auf der Kippe, in göttliche Bedürftigkeit umgedeutet zu werden. Weil Gott das Schaffen der Welt wesent-

liche Notwendigkeit ist, so hat er, der »einsame Weltenmeister«, in der Schöpfung dem Künstler gleich ein Bedürfnis seiner Natur befriedigt, einer inneren Last sich entledigt. Ja dies wird noch weiter gesteigert, indem man, nicht zufrieden mit dem Begriff der Notwendigkeit, ihm einen Tropfen Leidenschaft beimischt und die Schöpfung zu einer Tat sehnsüchtiger Liebe macht. Sehnsüchtiger, nicht — obwohl auch das eine Verschiebung der Akzente wäre — überquellender. Wenn nicht um Gottes, dann sicher um der Welt willen sind solche Formulierungen abzulehnen; denn wie Gott in ihnen seiner inneren Freiheit beraubt wird, so geht die Welt ihres inneren Zusammenhangs in sich, ihrer Eigenständigkeit verlustig, die ihr ja durch den Gedanken der Schöpfung nicht genommen, sondern im Gegenteil in dem Mückentanz der Möglichkeiten gerade gesichert werden sollen. Sie würde, derart an Gottes Bedürfnis gebunden, allen eigenen Sinn, alle innere Eindeutigkeit verlieren, sie würde wie das Werk eines Bekenntnisdichters ihr Wesen darin haben, weniger »selbständiges Kunstwerk« als vielmehr Zeugnis des über alle Werke merkwürdigen inneren Lebens des Urhebers zu sein. Und damit wäre sie nicht Schöpfung, nicht das in der metalogischen Welt geweissagte eigenwüchsige Gebild.

Hier rettet der Begriff der göttlichen Willkür. Aber wie, sollen wir diesen Stein, den wir beim Aufbau des Schöpferbegriffs ausdrücklich verwarfen, jetzt etwa zum Eckstein machen? Zum Eckstein mit nichten, und auch nicht »machen«, sondern: als Grundstein — erkennen. Denn zwar nicht in der Schöpfertat des Schöpfers ist Willkür, nicht in ihr, aber vor ihr in der Selbstgestaltung Gottes, die seiner Schöpfertat vorhergeht. Die Macht des Schöpfers ist wesenhafte Eigenschaft, aber sie nahm ihren Ursprung aus der Willkür, die, nicht Eigenschaft, sondern Ereignis, unaufhörlich erneuter Flamme in Gottes Busen vor der Schöpfung loderte. Jenes geheime, vorschöpferische Sichselbstoffenbaren der göttlichen Freiheit, die sich erst im Anprall an das Schicksalsmuß des göttlichen Wesens aus bedingungsloser Willkür in tatenreiche Macht

klärte, war die verschlossene Weissagung, die in der wesenhaften Macht des Schöpfers in offenbare Erfüllung ging. Aber es bleibt in der wunderbaren Macht des Schöpfers erhalten, daß sie vorgebildet war in der flammenden Willkür, in der sich der Schöpfer selber lebendig machte. Die Willkür des verborgenen Gottes liegt auf dem Grunde der in ruhiger Lebendigkeit sich offenbarenden Schöpfermacht des offenbaren. Gottes Macht äußert sich mit reiner Notwendigkeit, weil und gerade weil ihr Inneres reine Willkür, bedingungslose Freiheit ist. Als »geschaffener«, als in sich eingeschlossener, als »verborgener« Gott könnte er, wenn er — was ja nicht angeht — als solcher überhaupt aus sich heraustreten und schaffen könnte, das Schaffen auch bleiben lassen; aber als »offenbarer« Gott kann er nicht anders als schaffen. So haben gegen die Behaupter der Willkürlichkeit der göttlichen Schöpfertat die recht, die ihr innere, wesenhafte Notwendigkeit zuschrieben; aber denen gegenüber, welche diese in der Umkehr des Verborgenen in das Offenbare begründete innere Notwendigkeit zum affektvollen Bedürfnis steigerten und die Macht in Liebe umdeuteten, waren jene anderen mit der Behauptung der göttlichen Willkür auf dem rechten Weg, indem sie auf den inneren Kern von schrankenloser Freiheit in Gott wiesen, der freilich, wie er nach außen bricht, seine innere Schrankenlosigkeit einbüßt und sich als ruhige, mit Notwendigkeit schaffende allweise Allmacht offenbart.

Die Weltgeschichte hat eine Probe auf dies Exempel gemacht: den Islam. Muhamed hat den Gedanken der Offenbarung vorgefunden und übernommen, wie man ein Vorgefundenes übernimmt, nämlich ohne es aus seinen Voraussetzungen zu erzeugen. Der Koran ist ein »Talmud«, dem keine »Schrift«, ein »Neues« Testament, dem kein »Altes« zugrunde liegt. Der Islam hat nur die Offenbarung und nicht die Weissagung. Daher ist das Offenbarungswunder bei ihm nicht »Zeichen«, keine Offenbarung der in der Schöpfung wirksamen göttlichen Vorsehung als eines »Heilsplans«, sondern

der Koran ist ein Wunder in sich selbst, ein magisches Wunder also, das sich als Wunder legitimiert nicht durch seine Vorausgesagtheit, sondern durch seine Unerklärlichkeit; wie denn der Beweis für die Göttlichkeit des Koran bis auf den heutigen Tag darin gefunden wird, daß ein Buch von so unvergleichbar herrlicher Weisheit und Schönheit nicht aus einem menschlichen Hirn entsprungen sein könne, während sowohl der Talmud wie das Neue Testament ihre göttliche Herkunft theoretisch beglaubigen durch den Zusammenhang mit dem »Alten Testament«, der Talmud durch die behauptete durchgängige logische Ableitbarkeit daraus, das Neue Testament durch den behaupteten durchgängigen historischen Erfüllungscharakter ihm gegenüber. Indem also Muhamed die Begriffe der Offenbarung äußerlich übernahm, blieb er in den Grundbegriffen der Schöpfung mit Notwendigkeit am Heidentum kleben. Denn er erkannte den Zusammenhang nicht, der die Offenbarung an die Schöpfung bindet.

So konnte ihm nicht aufgehen, daß die Schöpfungsbegriffe Gott Welt Mensch erst durch innere Umkehr sich aus fertigen Gestalten in Quellkräfte der Offenbarung verwandeln. Er nahm auch sie, wie er sie fertig fand, nur nicht wie die Offenbarungsbegriffe aus dem Offenbarungsglauben, sondern aus der heidnischen Welt. Und so, wie er sie da vorfand, warf er sie in die Bewegung, die von der Schöpfung über die Offenbarung zur Erlösung führt. Sie wurden nicht aus in sich verhüllten Weissagungen zu hervortretenden Offenbarungen, ihre geschlossenen Augen taten sich nicht leuchtend auf, sondern sie behielten den stumm nach innen gekehrten Blick, auch indem sie ihn nach außen aufeinanderrichteten. Was Ja war, blieb hier Ja, was Nein Nein. Und so können wir an diesem merkwürdigen Fall weltgeschichtlichen Plagiats uns vor Augen führen — und werden es fortlaufend tun —, wie ein aus dem Heidentum unmittelbar, sozusagen ohne Gottes Willen, ohne den Plan seiner Vorsehung, also in »rein natürlicher« Verursachung, hervorgegangener Offenbarungsglaube aussehen müßte. Denn das Wesentliche eines derart rein natürlichen

Hervorgehens wäre das Fehlen der inneren Umkehr der »Vorzeichen«, des Umschlags der Weissagung in das Zeichen, der Schöpfung in die Offenbarung, durch das sich jene erst als Grund der Offenbarung, diese als Erneuerung der Schöpfung offenbart. Der Islam hat so weder die eine noch die andere, obwohl er mit beiden, wie er sie gefunden hat, prunkender Würde voll einherstolziert.

Der Schöpfer Muhameds ist, wie wir schon erwähnten, »reich ohne alle Welt«. Er ist wirklich der Schöpfer, der es auch hätte unterlassen können zu schaffen. Seine Macht erweist sich wie die Macht eines orientalischen Gewaltherrschers nicht in der Schaffung des Notwendigen, nicht in der Befugnis zum Erlaß des Gesetzes, sondern in der Freiheit zur Willkürtat. Während höchst bezeichnend die rabbinische Theologie unsren Begriff der göttlichen Schöpfermacht formuliert in der Frage, ob Gott die Welt aus Gerechtigkeit und nicht vielmehr aus Liebe geschaffen habe. In der Erzeugung und Durchführung des Rechts bewährt sich ja eben die Macht, wie wir sie als dem Schöpfer eigentümlich erkannt haben, die Macht, die aus innerer Notwendigkeit handelt und das Notwendige verwirklicht. Das klare Gegenteil solcher Macht ist die Willkür; sie bewährt sich gerade in der Abwesenheit jedes inneren Zwangs, in der gleichmäßigen Freiheit, Recht wie Unrecht zu verwirklichen, eine Tat zu tun wie sie zu unterlassen. Die Willkür kennt keine Notwendigkeit. Sie setzt ihre Äußerungen nicht mit unendlicher Notwendigkeit als ein gleich Notwendiges aus sich heraus, sondern jede einzelne Tat entspringt aus der kurzfristigen Laune des einzelnen Moments, nur diesem verhaftet und den unmittelbar vergangenen ebenso verleugnend, wie sich sträubend, mit der Tat dieses Moments irgendwie einen verpflichtenden Präzedenzfall für den nächstkünftigen Moment geschaffen zu haben. Ihre Unendlichkeit bewährt sich nur darin, daß jeder künftige Moment die gleiche Freiheit zu all und jedem hat wie der gegenwärtige. Sie wird nie an dem Himmel über ihrem Werk den Regenbogen zum Wahrzeichen der Verpflichtung wölben, die Gesetze seines

Daseins, »solange die Erde steht«, nicht aufhören zu lassen; sondern Schaffen und Vernichten sind ihr gleichviel; beider rühmt sie sich im gleichen Atemzug und verlangt von ihren Gläubigen, in beidem gleich verehrt, nein besser eben doch nur: in beidem gleich gefürchtet zu werden; während der Gott der Offenbarung sein künftiges Weltrichtertum nie unmittelbar seinem Schöpfertum vergleicht, obwohl doch auch jenes schon nicht Willkür ist; sondern es hängt gleich dem Schöpfertum selber in dem inneren Zusammenhang der Notwendigkeit, den die Offenbarung geknüpft hat. So entspringt das einzelne Tun der Willkür dem einzelnen Moment, in welchem sie sich selbst als den Inbegriff aller ihrer andern Momente verleugnet, während die Tat der wesenhaften Macht in breiter Notwendigkeit aus dem Wesen heraus- und ins Unendliche hineingestellt wird. Die Schöpfertat im Islam ist wie alle Willkürtat unbedingt augenblicks- und nur augenblicksverhaftet und deshalb in dem soeben klargelegten Sinn für den Schöpfer Selbstverneinung; die Schöpfertat nach dem Glauben der Offenbarung setzt wie alle innerlich notwendige Wesensäußerung ein dauernd Notwendiges aus sich heraus ins Außen frei, ist also Weltbejahung des Schöpfers. Weltbejahung — die Schöpfung ist Schöpfung der Welt. Was ists mit der?

Wir hatten die Welt in ihrer Selbstgestaltung begleitet bis zu dem Punkt, wo sie in sich fertig schien, ganz durchgestaltete, in sich geisterfüllte Gestalt. Auch für sie ist dies Ergebnis ein Gipfel, von wo kein Pfad mehr weiterführt, es sei denn, das Ergebnis werde auch hier zum Anfang. Das aber bedeutet das Geschaffenwerden. Erst der Gedanke der Schöpfung reißt die Welt aus ihrer elementaren Abgeschlossenheit und Unbewegtheit in den Strom des Alls hinein, öffnet ihre bisher ins Innere gekehrten Augen nach außen, macht ihr Geheimnis offenbar. Es scheint ja zunächst paradox, ein Geschaffensein der Welt noch »nach« ihrem Fertigwerden als Gestalt zu behaupten. Allermindestens von dem überlieferten Begriff der Schöpfung »aus Nichts« scheinen wir uns hier hoff-

nungslos zu entfernen. Aus »Nichts« war sie uns schon als Gestalt entstanden. Sollte die gestaltete Welt selber abermals zum Nichts werden, um das »Nichts«, aus dem die Welt geschaffen wäre, zu repräsentieren?

So ist es. Erinnern wir uns hier des Lichts, das wir vorweg auf den Pfad der Schöpfung warfen, als wir aussprachen, daß die »metalogische« Welt, als Bild von der Antike entworfen, in Wirklichkeit erst nach Ausgang der Antike, also zu Beginn der Weltzeit des Glaubens entstehe; insofern als diese Weltzeit zwar angehoben, aber nicht zu Ende gegangen ist, formulierten wir die Welt im Gegensatz zu dem vor allem Anfang gewordenen Gott und dem in der vergangenen Zeit gewordenen Selbst als das Werdende. So ordneten wir sie in ihrem »Werden aus Nichts« dem Weltende zu, wie wir Gott darin dem dämmernden Weltmorgen, das Selbst dem hellen Weltmittag zuordneten. Der Weltmorgen der Schöpfung muß also für die Welt nicht ihr Geschaffenwerden bedeuten. Daß Gott die Welt schuf, ist — wie jeder Satz aus Subjekt, Prädikat, Objekt — uneingeschränkte Wahrheit nur für das Subjekt; über das Objekt allein, ohne Zuziehung des Subjekts, läßt sich aus jenem Satz durch bloße Analyse keine wahre Aussage gewinnen; etwa aus dem Satz, daß der Storch den Frosch fraß, läßt sich zwar rein analytisch das andre uneingeschränkt Wahre ableiten, daß der Frosch vom Storch gefressen wurde; die Beziehung zwischen Storch und Frosch wie die zwischen Frosch und Storch ist eindeutig festgelegt, nicht aber die Schicksale des Frosches, abgesehen von seiner Beziehung auf den Storch; da ist noch allerlei weiteres hinsichtlich des Gefressenwerdens möglich; nur die Beteiligung des Storchs daran ist außer Frage gestellt. So ist der Satz »Gott schuf die Welt« uneingeschränkte Wahrheit nur für die Beziehung zwischen Gott und Welt; nur für sie gilt die Vergangenheitsform, das Einfürallemal, des Satzes; dagegen von der Welt allein braucht das Geschaffenwerden noch nicht mit der einfürallemal getanen Schöpfertat Gottes zu Ende zu sein; das, was für Gott Vergangenheit und unvordenkliche, wirklich

»im Anfang« ist, kann für die Welt noch durchaus Gegenwart sein, selbst bis zu ihrem Ende hin; die Schöpfung der Welt braucht ihr Ende erst zu finden in der Erlösung; erst von dort aus, oder wo nun ein solches Ende anzusetzen wäre, rückwärts gesehen, und von dort aus gesehen dann allerdings unbedingt, müßte sie »Schöpfung aus Nichts« sein. Dieser zu Ende geschaffenen Welt gegenüber, aber dieser gegenüber dann auch wirklich, müßte also die gestaltete Welt der metalogischen Weltanschauung wirklich »Nichts« sein, d. h. ein mit der geschaffenen schlechthin Unvergleichbares, Unverbundenes, mit seiner Lust Vergangenes.

In der göttlichen Schöpfung aber am Weltmorgen braucht die Welt nicht ein »fertig« Geschaffenes »geworden« zu sein, sondern vorerst noch weiter nichts als — Geschöpf. Was von Gott aus gesehen Schöpfung ist, kann von ihr aus gesehen nur den Hervorbruch des Bewußtseins ihrer Geschöpflichkeit, ihres Geschaffenwerdens bedeuten. Die gestaltete Welt würde also ihre Augen in der Schöpfung auftun zur Kreatürlichkeit. Ihr Geschaffenwerden wäre von ihr selber her gesehen ihr Sich-Offenbaren als Kreatur. Als Kreaturbewußtsein, also als Bewußtsein nicht des einmal Geschaffenwordenseins, sondern des immerwährenden Geschöpfseins, ist dies Bewußtsein etwas durchaus Objektives, nicht etwa schon ein innerer Vorgang in der Welt, sondern echte Offenbarung, also ein Vorgang, der von ihr selbst herüberstrahlt auf das Bewußtsein des Schöpfers und dieses erst vollständig bestimmt. Das Kreaturbewußtsein der Welt, also das Bewußtsein des Geschaffenwerdens, nicht Geschaffenwordenseins, vergegenständlicht sich im Gedanken der göttlichen Vorsehung.

Der Gang ist dieser: Das gesuchte Verhältnis der Welt zum Schöpfer war, wie wir sahen, für die Welt nicht ihr einfürallemal Geschaffensein, sondern ihr fortgesetztes Sichoffenbaren als Kreatur. Es ist also für die Welt nicht ihr sich schaffendes, sondern ihr sich offenbarendes Hervortreten. So wird es hervortreten als Umkehrung des ersten, nicht des zweiten Akts der Selbstgestaltung der Welt, als Umkehr

dessen, was ihr dauerndes Wesen war. Das dauernde Wesen der gestalteten Welt war das Allgemeine, genauer die Gattung, die selber zwar allgemein, dennoch das Individuum in sich enthält, ja ständig aus sich gebiert. Dies dauernde Wesen wird in der sich als Kreatur offenbarenden Welt verkehrt zu einem augenblickshaften, »allzeit erneuerten« und dennoch allgemeinen Wesen. Einem unwesenhaften Wesen also. Was wird damit bezeichnet? Ein Wesen der in den Strom der Wirklichkeit eingetretenen Welt, das nicht »immer und überall« ist, ein Wesen, das mit dem ganzen Inhalt des Besonderen, den es einschließt, jeden Augenblick neu entsteht. Dies Wesen, das alle Besonderheit einschließt, aber selber allgemein ist und sich in jedem Augenblick als Ganzes erkennt, ist das Dasein. Dasein bedeutet im Gegensatz zum Sein das Allgemeine, das des Besonderen voll und nicht immer und überall ist, sondern — darin von dem Besonderen angesteckt — fortwährend neu werden muß, um sich zu erhalten. Im Gegensatz zu der Welt als fester Gestalt, aus der es hervortritt und die es in seiner beständigen Erneuerungsbedürftigkeit jeden Augenblick verleugnet, ist es bedürftig, bedürftig nicht bloß nach Erneuerung seines Daseins, sondern als Ganzes von Dasein selber noch bedürftig nach — Sein. Denn Sein, unbedingtes und allgemeines Sein, ist das, was dem Dasein fehlt und wonach es in seiner aller Erscheinungen des Augenblicks übervollen Allgemeinheit verlangt, um Bestand und Wahrheit zu gewinnen. Sein eigenes Sein, das es im Rücken hat oder das es vor jener Kreaturwerdung hatte, kann ihm das nicht gewähren, denn jenes Sein blieb hinter ihm im wesenlosen Scheine der Vor-Welt liegen. Es muß ein Sein »außer« ihm, aber im Stromkreis der Wirklichkeit sein, das, in sich unverzweigt, sich seiner Verzweigtheit annimmt. Unter die Fittiche solchen Seins, das ihm Bestand und Wahrheit verleihen würde, drängt sich seine Kreatürlichkeit.

So wird sich die Schwierigkeit, die wir für das in die metalogische Welt eingegossene vielverzweigte System der logischen Formen fanden, hier lösen. Über jenem vielfältigen

Sein des Logos suchten wir »irgendwo« ein einfältiges Sein der Wahrheit, ohne doch in der metalogischen Welt und auch sonst nirgends mit einiger Sicherheit ein solches »Irgendwo« auffinden zu können. Die Bedürftigkeit der Kreatur weist uns nun ganz zwanglos die Richtung, in der wir dies »einfältige Wort der Wahrheit«, auf dem das vielfältige Dasein des Logos und der in ihn eingefüllten Wirklichkeit beruht, zu suchen haben. Doch bleiben wir zunächst noch bei der Kreatur selbst.

Ihre Bedürftigkeit hat sie als Dasein überhaupt, nicht als Dasein, allgemeines, des Besonderen. Als solches fordert das Dasein in seiner ständigen Augenblickshaftigkeit das ständig erneuerte Geschaffenwerden heraus. Und als solches wird es denn auch von der Macht des Schöpfers ergriffen. Gottes Vorsehung — denn bei ihr sind wir nun — geht in der Welt unmittelbar nur auf das Allgemeine, auf die »Begriffe«, die »Arten«, und auf die Dinge nur auf »ein jegliches nach seiner Art«, auf das Besondere also nur vermittelst seines Allgemeinen und letzthin vermittelst des allgemeinen Daseins überhaupt. In dieser Ablehnung der »besonderen Vorsehung« für die Dinge der Welt zum Unterschiede vom Menschen begegnen wir uns mit Maimonides. Inwiefern Gottes Herrschaft die Dinge dann doch auch als einzelne unmittelbar ergreift, werden wir erst später hören. Dem Schöpfer aber bieten sich die Dinge nur im allgemeinen Zusammenhang des ganzen Daseins. Nur durch dieses hindurch ergreift sie seine Schöpfung, »ein jegliches nach seiner Art«. Aber daß dieses Allgemeine nicht wesenhaft Allgemeines ist, sondern im Nein momenthaft sich hervorringendes, das zeigt sich darin, daß dies göttliche Erfassen des Daseins nicht in der ein für alle Mal stattgehabten Schöpfung geschieht, sondern momenthaft, als zwar allgemeine, aber in jedem kleinsten besonderen Augenblick für das ganze Dasein sich erneuende Vorsehung, derart, daß Gott »Tag um Tag das Werk des Anfangs erneuert«. Diese allmorgendliche Vorsehung ist so das, was im Gedanken der Kreatur eigentlich angedeutet ist.

Wieder liefert der Islam die Probe aufs Exempel. Er führt auch hier den vorweltlichen Begriff, hier den des Seins, ohne innere Umkehr in den Begriffkreis der Offenbarung hinein. Das Sein, wie es bei der Gestaltung der Welt mitwirkte, dieses zwar vielfältig verzweigte, aber wesenhafte ruhige Sein des weltlichen Logos, behauptet er ohne weiteres als das Sein der geschöpflichen Welt. Deren Sein ist sonach nicht Dasein, nicht allgemeines und doch nur augenblickliches und also als Ganzes täglich der Erneuerung bedürftiges; sondern in wesenhafter Bejahung stellt die Welt ihr Sein aus sich heraus und legt es als ihre Kreatürlichkeit vor Gottes Füße. Und nun hat Allah die Wahl, wie er seine Vorsehung walten lassen will; er kann sie entweder ein für alle Mal auf das Ganze der Welt gerichtet haben und auf alles Einzelne nur, weil es irgendwie in diesem Ganzen miteingeschlossen und mitgesetzt ist. Das ist die Vorstellung vom Kismet, wie wir sie gewöhnlich meinen. Aber die andere Möglichkeit ist noch merkwürdiger, weil sie sich näher mit dem echten Vorsehungsbegriff, wie wir ihn eben entwickelten, berührt und sich grade deshalb charakteristisch gegen ihn unterscheidet. Allah kann nämlich auch das Einzelne unmittelbar fassen wollen; es ist ja auch in diesem Allgemeinen mitgesetzt; denn, wie wir uns entsinnen, ist das Allgemeine, wie es in die gestaltete Welt einging, nicht Allgemeines schlechtweg, sondern »Begriff«, Allgemeines des Besonderen, Inbegriff alles Allgemeinen aller Besonderen. Aber das Besondere kann in diesem Allgemeinen, das wesenhaft ist, im Gegensatz zu vorhin, wo es augenblickshaft war, nun ebenfalls nicht augenblickshaft, sondern nur wesenhaft sein. Ein wesenhaftes Besonderes, also ein Besonderes, das gewissermaßen ein Allgemeines im kleinen ist, ein Besonderes, das, obwohl Besonderes, dennoch, soweit es an ihm selbst liegt, »immer und überall« ist. Was heißt das aber? Es heißt, daß es nur durch schöpferisches Freisetzen, also nur durch »Bejahung« entstehen kann, nicht durch die selbstverneinende Erneuerung. Es wird hier Allah demnach zugemutet, jedes Einzelne in jedem

Augenblick zu erschaffen, genau als wenn es das Allgemeine selber wäre. Die Vorsehung besteht hier also in unendlich vielen zersplitterten Schöpfungsakten, die, unter sich zusammenhanglos, jeder das Schwergewicht einer ganzen Schöpfung haben.

Das ist die Lehre der herrschenden orthodoxen Philosophie im Islam gewesen. Auf das Einzelne stürzt hier in jedem Augenblick der ganze Anprall der göttlichen Schöpfermacht. Es wird nicht jeden Augenblick »erneuert«, sondern jeden Augenblick gleich mit Haut und Haaren »erschaffen«. Es kann sich nicht retten vor dieser furchtbaren, in ihre Infinitesimale zersplitterten Vorsehung Allahs. Während der Gedanke der Welt-»Erneuerung« dem Einzelnen, gerade weil er es nur im Ganzen mitfaßt, den Zusammenhang mit der einen Schöpfung und dadurch mit der Einheit des Daseins wahrt und also die Vorsehung auf die Schöpfung gründet, zerstört diese Auffassung der Vorsehung als der ständigen schöpferischen Eingriffe jede Möglichkeit solchen Zusammenhangs; dort ist die Vorsehung als ereignishafte Erneuerung der Schöpfungstat die Erfüllung des in der Schöpfung wesentlich Angelegten; hier ist sie, als trotz ihrer Augenblicklichkeit in jedem Fall wieder wesenhafter Eingriff in die Schöpfung, eine fortwährende Konkurrenz von Schöpferakten mit der Einheit der Schöpfung, eigentlich eine von Gott dem Weltherrscher gegen Gott den Schöpfer gerichtete — Magie, nicht ein von Gott dem Weltherrscher für Gott den Schöpfer getanes Zeichen. Trotz des heftig und hochmütig vorangetragenen Gedankens der Einheit Gottes gleitet der Islam so in ein, wenn der Ausdruck erlaubt ist, monistisches Heidentum aus; Gott selbst konkurriert mit Gott selbst in jedem Augenblick, als wäre es der bunte streitende Götterhimmel des Polytheismus.

Um also zusammenzufassen: der Islam behauptet die »besondere Vorsehung« in unmittelbarem Zusammenhang mit der Kreatürlichkeit der Welt. Der wahre Glaube hingegen behauptet im Zusammenhang mit der Kreatürlichkeit nur die allgemeine Vorsehung und verweist den Gedanken der »be-

sonderen« auf den Umweg über die Offenbarung, die ja schließlich, indem sie zur Erlösung weiterführt, auch wieder bei der Kreatur anlangt. Damit ist vor allem der Mensch und Gottes Verhältnis zu ihm, das für den Islam scheinbar im Begriff der Schöpfung vollkommen aufgeschlossen wird, aus dem Bereich der Schöpfung schon im Begriff der Schöpfung selber herausgehoben. Auch hier wieder deutet der erste Schöpfungsbegriff auf seine Erfüllung im Offenbarungswunder hin. Der Mensch tritt wohl als Kreatur unter Kreaturen auf und wird kreatürlich als besonderes Dasein von der auf alles Dasein überhaupt gerichteten Vorsehung betroffen, aber dieses sein kreatürliches Verhältnis zu Gott ist doch ebenfalls nur »Weissagung«. Der Mensch als Gottes Geschöpf ist das Vorzeichen auf den Menschen als Gottes Kind. Erfüllung ist mehr als Vorbedeutung, Zeichen ist mehr als Vorzeichen, — Kind ist mehr als Geschöpf. Doch wir wollen nicht vorauseilen. Wir haben die Pole der Schöpfertat, Gott und Welt, — in ihrer aktiven und passiven Wirkung aufeinader betrachtet, Gott in der Weisheit seiner Schöpfermacht die Welt ins Dasein rufend, die Welt durch ihr Dasein sich in ihrer Kreatürlichkeit gegenüber der göttlichen Vorsehung offenbarend; wenden wir uns nun zum Ergebnis, zur Schöpfung selber.

Die mathematische Symbolsprache, in der wir zuvor das Werden der Elemente darstellen konnten, versagt hier. Schon die Umkehrungen lassen sich innerhalb der Gleichungen nicht mehr exakt zur Anschauung bringen, weil der Sinn der Umkehrungen erst beim Auseinanderstrahlen des in ihnen zuvor Zusammengeflossenen deutlich wird. Bei diesem Auseinanderstrahlen müßte sich das Vorzeichen der einzelnen Buchstaben regelmäßig ändern, was in der Zusammensetzung dann zu Unmöglichkeiten führen würde: vor allem aber treten aus den fertigen Elementargestalten nicht die ursprünglichen, aus dem Nichts hervorgegangenen reinen Formen des Ja und Nein hervor, die allein in den Symbolen dargestellt sind, sondern die auf dem Wege des Nein zum Ja schon an einander

umgewandelten, die schon ihren wechselseitigen Einfluß aufeinander erfahren haben. Daß ein solcher Einfluß besteht, etwa daß das Besondere schon nicht mehr das Besondere schlechtweg, sondern das Einzelne als Vertreter seiner Gattung ist, läßt sich in algebraischen Symbolen ganz und gar nicht mehr darstellen. Anders wäre es, wenn statt der algebraischen geometrische Symbole benützt werden dürften; hier ließe sich sowohl die Umkehrung mit ihrem Wechsel der Vorzeichen als auch — durch entsprechende Bemessung der Abstände — das wechselseitige Beeinflussungsverhältnis der Raumpunkte, in denen die verschiedenen Begriffe symbolisiert werden, darstellen. Aber auf die Benutzung dieser Symbole in dem vorliegenden Hauptteil müssen wir verzichten; erst nachträglich werden wir sie heranziehen. Das hängt mit dem Charakter der Geometrie zusammen; sie beruht zwar auf den Voraussetzungen der Algebra und wird ihrerseits, indem sie sich als Erfüllung des in der Algebra Vorbedeuteten ausweist, als analytische Geometrie zur Mathematik der anschaulichen Natur; aber dieser sachlichen Reihenfolge läuft die Reihenfolge des Erkennens hier nicht gleich, sondern die Geometrie setzt subjektiv zu ihrem Verständnis nicht bloß den Gleichheits- und Ungleichheitsbegriff der Algebra voraus, sondern, im Gegensatz zu der sachlich geltenden Reihenfolge, auch schon die Kenntnis der natürlichen Gestalt; obwohl sie die Gegenständlichkeit der Naturgestalten begründet, ist sie subjektiv doch nur als Abstraktion aus ihnen möglich. So müßten wir hier die endliche Gestalt des Symbols vorausdarstellen, wenn wir sein Werden hier schon zur Veranschaulichung der einzelnen Schritte benutzen wollten. Und das würde den Leser mehr ablenken als sammeln. Diese Schwierigkeit scheint ja nun auch der unmittelbaren Darstellung selber entgegenzustehen; auch hier müßte also die »Bahn« sich subjektiv nur darstellen lassen für solche, die nicht bloß wie der Leser dieses Buches die Kenntnis der »Elemente«, sondern schon eine Anschauung der »Gestalt« mitbringen. Aber tatsächlich dürfen wir das Vorhandensein dieser Anschauung auch ruhig voraussetzen,

wie sich später bei der Darstellung der »Gestalt« erweisen wird.

Doch nicht allein diese darstellerischen Gründe machen es hier wünschenswert, nicht mit den mathematischen Symbolen zu arbeiten. Es liegt auch ein tieferer Grund vor. Die Bedeutung, die wir der Mathematik in der Darstellung der Elemente und ihrer Geburt aus den dunkeln Gründen des Nichts gaben, durften wir ihr geben, weil das Mathematische seinem Wesen nach hier seinen Platz hat. Die Mathematik, diese stummen Zeichen des Lebens, in denen dennoch für den Wissenden dies ganze Leben vorgebildet ist, die Mathematik ist die Sprache, die recht eigentlich die Sprache jener Welt vor der Welt ist. Daher kommt es, daß innerhalb der Mathematik ihr wesenhaftester, ihr man möchte sagen spezifischster, mathematischster Teil, nämlich der Teil, der unmittelbar mit den Grundbegriffen aller Mathematik, dem Gleichen und Ungleichen, wirtschaftet, die Algebra, hier seinen Platz hat. Es ist der Platz, der der Mathematik überhaupt ihrem Wesen nach gehört; so nimmt ihn innerhalb der Mathematik ihre wesenhafteste Disziplin ein. In diese Rolle der Sprache der stummen Vor-Welt muß sie sich mit der Kunst als der Sprache des Unaussprechlichen teilen, bei der ja ebenfalls dort die Grundbegriffe, das Wesen zur Darstellung kommt. Aber die Kunst ist hier die subjektive Sprache, das »Sprechen« gewissermaßen, jener stummen Welt; die Mathematik, wie schon ihre notwendige Schriftlichkeit bekundet, ist die objektive Sprache, der »Sinn« jener Stille. Diese Aufgabe der Darstellung des Sinnes, diese Rolle des Symbole liefernden Organons übernimmt also in der sich äußernden, sich offenbarenden Welt ein anderer Träger. An Stelle einer Wissenschaft stummer Zeichen muß eine Wissenschaft lebendiger Laute treten; an Stelle einer mathematischen Wissenschaft die Lehre von den Wortformen, die Grammatik.

Aus den stummen, bloß mitgedachten Urworten, die, sichtbar gemacht in den algebraischen Symbolen, als unhörbare

Untertöne die Klangfarbe des dreistimmigen Basses unsrer Weltsymphonie schufen, aus ihnen unmittelbar müssen hörbare Worte entspringen, Stammworte gewissermaßen, die, als bestimmte Worte noch in enger Fühlung mit den Urworten stehend, doch die ganze, das Reich der wirklichen Sprache umfassende Gesetzlichkeit aus sich hervorzutreiben fähig sind. Die Kategorien der Grammatik haben ja genau wie die Kategorien der Logik die Eigentümlichkeit, daß sie sich einer stammbaumartigen Darstellung entziehen; derartige Darstellungen sind erst in Kraft jener Kategorien möglich; sie selber setzen sich überall, wo man anfangen möchte, schon vollständig voraus; der Begriff des Substantivs etwa setzt den Begriff des Kasus, Numerus, sogar der Person, endlich des Subjekts und Objekts schon voraus, die doch alle wieder erst unter Zugrundelegung des Substantivbegriffs erklärbar werden. Deshalb ist eine wirkliche Ordnung notwendig, die nicht innere Ordnung ist, sondern der Grammatik und in gewissem Sinn der Sprache überhaupt von außen, nämlich aus der Rolle der Sprache gegenüber der Wirklichkeit, zugeführt wird, eine Ordnung, in die sich die Vielheit der Wortformen in fortwährend wiederholten Übersichten durch Vermittlung von Stammworten einreihen läßt. Statt der Stammbaumform würde also hier die tabellarische für die Darstellung allein in Frage kommen. Die Stammworte erzeugen Einteilungen, die sich untereinander kreuzen und also dem Bilde des Stammbaums ungemäß werden und demnach jede für sich nur in unmittelbarer Beziehung auf das Stammwort, wie sie allein die Form der Tabelle herstellt, betrachtet werden wollen.

Von solchen Stammworten ist zu verlangen, daß sie in einer Form auftreten, die nur eine eindeutige Verwendung im Satz zuläßt; denn nicht die Worte sind die Sprache, sondern der Satz; so müssen die Stammworte sich mit eindeutiger Notwendigkeit zu einem Satz zusammenschließen, der dann als Stammsatz anzusprechen wäre. Das Wort »Hund« also etwa wäre sicher kein Stammwort in unserem Sinn, weil es sowohl den aktiv bellenden, wie den passiv geprügelten Hund, den

Hund sowohl als Subjekt wie als Objekt, meinen kann. Wir suchen hier zunächst das Stammwort, das aus dem unhörbaren Ur-Ja in die hörbare Wirklichkeit der Sprache hinüberführt; aus dem Ur-Ja zunächst, denn wir befinden uns hier im Bereiche der Schöpfung, die als eine Bewegung von Gott nach der Welt hin durch die Art der göttlichen Aktivität, nicht der weltlichen Passivität, gekennzeichnet ist, also durch das Ja.

Die Bejahung stellt ein So frei ins Unendliche hin. Ein solches freies So wird nicht veranschaulicht durch ein Substantiv, das selber ja erst der Bestimmung seines Wie bedarf und ohne diese gestaltloses »Ding an sich« ist. Das So meint die Beantwortung der Frage nach dem — Wie. Das Wie aber fragt nach einem Adjektiv und zwar nach einem Adjektiv in der grammatischen Form, wo es nur Adjektiv, nur Aussage und sonst nichts sein kann; das Wort »hohes« kann sowohl in der Verbindung »ein hohes Gebäude« wie »Hohes muß erniedert werden« stehen; »hoch« kann nur adjektivisch gebraucht werden; das Prädikativum ist also die spezifische Gestalt des Adjektivs, und, wie wir schon im ersten Teil beiläufig ausführten, die zum Ur-Ja gehörige Wortform. Welches bestimmte Wort wird nun in dieser Form des prädikativischen Adjektivs die Lautbarmachung des Urworts als Stammwort übernehmen? Welches Wort bedeutet in dieser Form eine Bejahung schlechtweg? Von selber sind hier ausgeschlossen alle Worte, die auf anschauliche Eigenschaften gehen. Denn anschauliche Eigenschaften bejahen sich nur durch gleichzeitige unendliche Verneinung, also im Und von So und Nichtanders. Dies verhält sich anders bei den Eigenschaften, die eine Bewertung ausdrücken. Während, um gelb zu bejahen, nicht etwa bloß blau, sondern alle Farben des Regenbogens, die ganze reiche Mannigfaltigkeit der wahrgenommenen, die Unendlichkeit der jemals wahrnehmbaren Farben verneint werden müssen, müßte bei einer bewertenden Eigenschaft, etwa bei »schön«, höchstens der konträre Gegensatz verneint werden, der doch selber wieder nur durch Verneinung, nämlich des Schönen, zu bestimmen wäre, — ein Kreislauf, den

wir abschneiden durch die Einsicht, daß die Bewertung, natürlich nur die positive Bewertung (die negative ist wirklich nur Negation der positiven, wie denn auch das Wort »Bewertung« selber an sich nur die positive meint), schlechthin geschieht; die positive Bewertung ist weiter nichts als das lautgewordene Urja. Wie übrigens der Gebrauch vieler Sprachen zeigt, für »Ja« auch »Schön!«, »Gut!« und dergleichen zu sagen.

Gehen wir nun vom Stammwort zur Schematisierung der Wortformen über. Vom Stammwort kommen wir sofort auf die Wortart, der es angehört, das Adjektivum, das ja wesentlich und zunächst ein So setzt. Das »Eigenschafts«-Wort ist, im Unterschied von Substantiv und Verb, recht der Ausdruck für das freie Sosein. Es faßt das So schlechthin, ohne zunächst Rücksicht zu nehmen auf einen Träger, auf Beziehungen, auf Ursprünge. So wie das Auge des Künstlers das Blau des Himmels, das Grün der Wiese trinkt, ohne zunächst nach Himmel und Wiese viel zu fragen. Die Welt ist lauter Eigenschaft, sie ist es von Anfang.

Die Eigenschaft ist einfache Eigenschaft. Sie wird nicht verglichen. Jede Eigenschaft ist, wie sie ist. Vergleichung, Steigerung, Verabsolutierung — Komparativ also und Superlativ — wachsen nicht unmittelbar aus der einzeln bejahten Eigenschaft hervor, sondern setzen voraus, daß die Eigenschaft Eigenschaft eines Dings geworden ist. Die Dinge sind an sich viele; sie werden verglichen und mit ihnen dann die Eigenschaften. Für sich ist die Eigenschaft einzeln, unvergleichbar, einfache Bejahung, — »Positiv«.

Aber das Ding tritt hinzu, der Träger der Eigenschaften. Als solcher ist es der Wirklichkeit der Eigenschaften gegenüber reine Abstraktion. Auf dem Wege von dieser Wirklichkeit zu jener Abstraktion liegt der Hinweis, das Zeigen. Das Fürwort ist so viel mehr Vor- als Fürwort; es bezeichnet nicht das schon erkannte Ding, sondern das Ding, solange es nicht erkannt und benannt, bloß in seinen Eigenschaften wahrgenommen ist. Das »Dies« zeigt auf das Ding bloß hin und drückt in diesem Zeigen aus, daß hier ein »Etwas« zu suchen

sei. Im »Hier«, das im »Dies« steckt, ist also der Raum gesetzt als die allgemeine Bedingung, unter der das Ding, bisher nur als ein Etwas bestimmt, zu suchen ist. Zu suchen, nicht schon gefunden. Es ist noch fraglich, »was« es sei. Erst der unbestimmte Artikel gibt auf dies Was die Antwort, daß es sich um »einen« Vertreter der und der Gattung handle, und erst der bestimmte Artikel drückt unter diesen großen Prozeß den Stempel und bezeichnet ihn als vollzogen, »das« Ding als erkannt. Im bestimmten Artikel aber, oder wie sonst die Determination zum Ausdruck kommt, ist, wie sie mit dem Dingwort stets nächstnachbarlich verschmolzen wird, das Ding unmittelbar ergriffen; es ist nun als dieses einzelne erkannt.

Wirklich als dieses Einzelne? Es war ja nur als ein Vertreter einer Gattung erkannt und der Wirklichkeit der Eigenschaften gegenüber eine dunkle Abstraktion. Wie wenig es an sich Individuum ist, wird klar, wenn wir nur einmal an den Eigennamen denken. Es ist nicht Individuum. Um es, trotz des auf seinem Herweg beobachteten, höchst verdächtigen Vorsprechens bei der Gattung, dennoch zu werden, muß es sich als Glied einer Mehrheit legitimieren. Erst die Vielheit gibt allen ihren Gliedern das Recht, sich als Individuen, als Einzelheiten zu fühlen; sind sie es nicht an sich, wie das im Eigennamen bezeichnete singulare Individuum, so doch gegenüber der Vielheit.

Das einzelne, durch den bestimmten Artikel festgelegte Ding kann nun also endlich mit Ruhe als Gegenstand bezeichnet werden. Es »steht« jetzt auf eigenen Füßen einem etwaigen Schöpfer »gegen«-über da, ein bestimmtes, bejahtes Ding im unendlichen Raum des Erkennens oder der Schöpfung. Daß es als »Gegenstand« zur Ruhe kommt, wird auch daran deutlich, daß es als solcher, als »Objekt«, seine Stelle im Satz bekommt. Es geht nichts von ihm aus, denn dazu müßte es sich selbst verneinen, wäre also nicht ruhiges, frei in seiner Bejahtheit dastehendes Ding. Nur als Objekt durchwandert es die »Fälle«; im Nominativ eines passivischen Satzes ist es

nur ein verkappter Akkusativ oder allerdings vielleicht richtiger: eine noch in der Form des Objekts verhüllte Weissagung des Subjekts. Im Genitiv, dem Fall des Habens, münden sowohl vom Nominativ wie vom Akkusativ je ein Strom ein, die nach ihrer Vereinigung dann im Dativ eigenen Namen und eigene Richtung annehmen. Der Dativ aber, die Form des Gehörens, Schenkens, Dankens, der Hingegebenheit wie des Hinstrebens, liegt über den bloßen Gegenstand und den bloßen Ausgangspunkt hinaus; da treten Objekt und Subjekt zusammen.

Wir kehren, nachdem sich uns so die Welt, die anfangs nur Eigenschaft, ein Chaos von Eigenschaften schien, mit Dingen erfüllt hat und also zum Gegenstand geworden ist, wieder zum Anfang, zur Eigenschaft zurück. Wir hatten bisher ihr Bejahtsein nur weiterentwickelt in Richtung ihres Wie. Aber im Ja steckt nicht bloß das So, sondern auch schon das Daß. In der »Stamm«-Bejahung »Gut!« etwa steckt nicht bloß ein Wie, sondern auch ein Ob; »Gut!« bedeutet: »es ist gut«. In der Eigenschaft Rot steckt der Satz: »Rot ist«. Die Kopula »sein« steckt in jeder bejahten Eigenschaft; und sie erlaubt es uns nun auch, die bisherige starre Gleichsetzung des Gegenstandes mit dem Ding zu überwinden. Die Dinge sind ja in Bewegung; auch die Bewegung und mit ihr also ihre überdingliche Voraussetzung, die Zeit, und die Umstände und Formen, in denen die Bewegung geschieht, — diese alle sind in der Kopula »sein« mit der ursprünglich allein bejahten Eigenschaft verbunden. Die Verbindung geschieht hier in der Form, die zwischen Adjektivum und Verbum, also zwischen Ding und Geschehen, mitteninne steht und die in gewissen späten Stadien der Sprachentwicklung, bei uns heute im ganzen Passiv, gradezu das Verbum beiseite schiebt: das Partizip. Die Tätigkeit wird hier als Eigenschaft gefaßt und nur durch die Kopula, also nur durch die allgemeine Bezeichnung als seiend, in ihrem Verhältnis zur Zeit, zu den bestimmten Dingen und zur Wirklichkeit überhaupt festgelegt. Diese an der Kopula vorgenommenen Festlegungen setzen allerdings doch schon

das vollentwickelte Verb voraus, weshalb sie eben auch nur in späten Entwicklungsstadien als Vereinfachung auftreten. Daß sie durchgängig möglich sind, veranschaulicht aber den engen Zusammenhang, der auch das Verbum mit dem Stammwort, dem Adjektiv, verbindet.

Für das Verb selbst geschieht die einfache Bejahung, noch nicht seines Daß zwar, aber seines Was, in einer anderen grammatikalischen Form, dem Infinitiv. In ihm liegt eine wirklich ursprüngliche Möglichkeit, sich mit der Bewegung abzufinden. Statt: »der Storch verschlang den Frosch« wird in manchen Sprachen gesagt: »es war Verschlingen von seiten des Storchs mit Bezug auf den Frosch«. Innerhalb des Verbums zeigt sich also die Vorgangsform, wie wir sie etwa in »es regnet« — »Zeus regnet« sagten die Griechen —, »es träumte mir« neben der Tatform »ich träumte« haben, als die Form, in der die Bewegung einfach in ihrer Tatsächlichkeit hingestellt wird: festgelegt nur in ihrer spezifischen Voraussetzung, dem Zeitverhältnis, aber noch ohne Rücksicht auf ihre besondere Einordnung zwischen die Dinge der Welt. Im »Vorgang« ist sie noch selbst ein Sein, gewissermaßen ein Ding unter den Dingen.

Diese Dinglichkeit ist ihr nun weiterhin auch innerhalb des Verbums überhaupt zu sichern, indem die einzelne Bewegung in die ruhige Parallelbeziehung zur Gesamtheit des Geschehens gebracht wird, die ihr der Indikativ schafft, im Gegensatz zu den hinsichtlich der Linien des übrigen Geschehens kon- oder divergierenden Linien des Imperativs, Konjunktivs, Optativs.

Ferner wird die Bewegung, auch wenn sie aufhört bloßer Vorgang neben den stehenden Gegenständen zu sein und als Tat zu Bewegung zwischen den Dingen wird, von selbst die Form der dritten Person annehmen. Die Dinge sind ja vermöge ihres Durchgangs durch das Pronomen, der ihnen Dinglichkeit gründet, alle von Haus aus in der dritten Person. Und das Verbum drängt vermöge seines Durchgangs durch die Vorgangsform, sowie auch durch seine Beziehung auf das Partizip, das ja selber einen Teil des Weges vom Adjektiv zum

Ding, nämlich das Stück bis zum unbestimmten Artikel, schon zurückgelegt hat, ebenfalls von sich aus schon zur dritten Person; sie ist seine »objektivste«.

Wie aber das Substantiv als einzelnes, abgesehen von seiner Stellung im Satz, die Höhe seiner Gegenständlichkeit an dem Punkt erreicht, wo es trotz seines Verhältnisses zur Gattung durch den bestimmten Artikel an einem einzelnen Raumpunkt festgelegt ist — denn seine Pluralität ist nur eine Ergänzung dazu —, so das Verbum durch die Festlegung seines Zeitverhältnisses. Hier genügt aber nicht die Festlegung seines Verhältnisses zur Zeit überhaupt; diese Festlegung ist schon durch die Auszeichnung des Indikativs erledigt; damit ist das geschehen, was der Festlegung des Raumpunktes durch den bestimmten Artikel für ein Glied einer Mehrheit entspricht. Aber die Zeit verlangt wegen der qualitativen Verschiedenheit ihrer »Dimensionen« untereinander, die der Raum nicht aufweist, noch eine weitere Festlegung. Unter den Zeiten muß eine sich als spezifisch objektive darbieten. Objektiv, gegenständlich, in dinghafter Ruhe, »ewig still« — »steht die Vergangenheit«. Die Vergangenheitsform vollendet die Gegenständlichkeit des Geschehens, wie die im Artikel bestimmte Dinglichkeit die des Seins. Unter der Vergangenheit selbst der Tatform schimmert trotz des völlig eigenen, spezifisch verbalen Kleides, das es trägt, noch das adjektivische Stammwort der Bejahung durch. »Gut!« kann man sich »zum Meisterlohn« nur nach getaner Arbeit rufen.

So tritt am Schluß hier in helles Licht, wovon wir ausgingen: der Schöpfungsbegriff, die Idee des Seins von Anfang, die in der Vorstellung des Geschaffenseins »im Anfang« steckt. Die Welt ist vor allem, so lernen wir hier, da. Einfach da. Dies Sein der Welt ist ihr Schon-da-sein — »was machst du an der Welt? sie ist schon gemacht«. Was wir als die Gestalt erkannten, in der die Welt sich als Kreatur offenbart, das erkennen wir nun, wo wir das Dasein als Da-sein, Schon-da-sein, nicht mehr bloß als allgemeines, aber alles einzelne in sich führendes Sein fassen, nun als das entscheidende

Merkmal der Schöpfung überhaupt. Die Kreatur ist ja nur der eine Pol im Gedanken der Schöpfung. Die Welt muß Kreatürlichkeit haben, wie Gott Schöpfermacht, damit die Schöpfung als der wirkliche Prozeß zwischen beiden sich ergeben kann. Im neugefaßten Begriff des Da-seins mündet sowohl das Dasein der Welt wie die Macht Gottes zusammen: beide sind »schon da«; die Welt ist auf Grund ihrer Kreatürlichkeit, ihres immer neuen Geschaffenwerdenkönnens, schon gemacht; Gott hat sie auf Grund seiner ewigen Schöpfermacht schon geschaffen, und nur deshalb ist sie »da« und wird allmorgendlich neu.

Das ist der Grund, weshalb alle Begriffe, mit denen man die Wirklichkeit allgemein umfaßt, die Form der Vergangenheit anzunehmen suchen. Gleich der Begriff des »Grundes« und »Grund«-begriffes selbst, die »Ur«-sache, der »Ur-sprung«, die »Voraus-setzung«, das »apriori«, — jedesmal wird die Welt in die Vergangenheit projiziert, um erkennbar zu werden. Der Gedanke des Naturgesetzes selber ist ausdrücklich als Ge-setz, Gesetztes, Satzung gedacht; nicht auf die veränderliche Gegenwart wird das Geschehen reduziert, sondern alles, selbst das Gegenwärtige, der Augenblick der Bewegung, muß auf die Form der Ruhe, also der Vergangenheit, gebracht werden, wie es in der Differentialrechnung geschieht. Gar die Zukunft gilt als absolut ungeeignet, »unfruchtbar« für die Erkenntnis des Wirklichen. In dem Wort Bacons, auf das wir eben anspielten, der berühmten Diskreditierung der Zweckursache, als welche »gleich einer Gott geweihten Jungfrau nichts gebiert«, schimmert nun schon das Bild durch, unter dem die geschaffene Welt wissenschaftlich begreifbar wird, wenn der Gedanke der Schöpfung umgangen und dennoch das in ihm aufgeworfene und durch die Beziehung der Schöpfung auf einen übergreifenden Zusammenhang auch wirklich gelöste Problem aufgenommen werden soll. Wir meinen das Titelbild des idealistischen Weltbilderbuchs, den Begriff der Erzeugung.

Denn das metalogische Weltbild, in sich trotz seiner plastischen Geschlossenheit unbefriedigt, verlangte nach einer

Ergänzung. Was wir schon beim überall in der Welt ansässigen und also allzu weltheimischen Logos der metalogischen Welt wohl wußten, daß er ein Eines, »Einfältiges« jenseits seiner selbst, ja jenseits der Welt brauche, damit er in Wahrheit Logos zu sein beanspruchen dürfte, das hatten wir auch noch für das aus jenem Logos entstammte Dasein der Kreatur in voller Gültigkeit gefunden: auch das war in seiner Allgemeinheit zwar ein Ganzes, Eines, aber keine Einheit gewesen. Aber diesmal war uns das »Jenseits«, wo wir die Einheit zu suchen hätten, kein bloßes »Irgendwo« gewesen, sondern uns in klarer Richtung gewiesen; jener allzu »sinnlich« gewordene Weltsinn mußte in einem Über-sinnlichen seinen Grund und Ursprung haben; als »Dasein« erschloß er sich dem Einwirken eines solchen übersinnlichen Grundes; der Gedanke der Schöpfung führte ihn damit zusammen, indem hier die Form der Verursachtheit auf das Dasein geprägt, das Dasein zum Schon-da-sein wurde. Das eben, eine solche Verzeitlichung, spezieller ein solches Ausgezeichnetsein mit dem Charakter des Vergangenen, das war es, was dem Weltsinn innerhalb der metalogischen Welt noch ganz gefehlt hatte und weshalb dort für seine, des Weltlogos, Einheit nur ein »Irgendwo« behauptet werden konnte, ein Irgendwo, auf dessen Ort jene ganz geschlossene Welt selbst nirgends erkennbar und eindeutig hinwies.

Das Dasein der Kreatur wies dann die Richtung, das Da-sein der Schöpfung ist an dem gesuchten Punkt angelangt. Er sichert in der Gegenständlichkeit zugleich die Wahrheit der Welt und erhält das elementare, das metalogische Weltbild in Geltung. Die Welt ist kein Schatten, kein Traum, kein Gemälde; ihr Sein ist Dasein, wirkliches Dasein — geschaffene Schöpfung. Die Welt ist ganz gegenständlich, alles Tun in ihr, alles »Machen«, ist, da es in ihr ist, Geschehen; der Vorgang ist mindestens der Grund der Wirklichkeit, in dem auch das Tun gegründet ist. So ist selbst das Geschehen in ihr dinglich, fügt sich dem Grundbegriff, unter dem sich die Gegenständlichkeit der Welt überhaupt verwirklicht, eben der

Dinglichkeit. Die Welt besteht aus Dingen, sie ist trotz der Einheit ihrer Gegenständlichkeit kein einiger Gegenstand, sondern eine Vielheit von Gegenständen, eben die Dinge. Das Ding besitzt keine Standfestigkeit, solange es alleinsteht. Seiner Einzelheit, seiner Individualität ist es nur gewiß in der Vielheit der Dinge. Es kann gezeigt werden nur im Zusammenhang mit andern Dingen; seine Bestimmtheit ist raumzeitliche Beziehung auf andere Dinge in einem solchen Zusammenhang. Das Ding hat auch als bestimmtes kein eigenes Wesen, es ist nicht in sich, es ist nur in seinen Beziehungen. Sein Wesen, das es hat, ist nicht in ihm, sondern ist die Beziehung, die es auf seine Gattung hat; hinter, nicht in seiner Bestimmtheit steckt seine Wesentlichkeit, seine Allgemeinheit. Ehe es aber »ein Vertreter«, gewissermaßen ein Abgeordneter, seiner Gattung ist, muß es irgend ein Ding, ja »irgend etwas« sein, ein überhaupt Zeigbares. Dies ist seine allgemeine Bedingung, daß es überhaupt räumlich, mindestens raumbezogen ist. Der Einheit der Gegenständlichkeit, jener Einheit, welche von der Welt gesucht wird, entspricht kein einer Gegenstand außer diesem einen, der kein Gegenstand ist, dem Raum.

Aber die Welt ist nicht ursprünglich Raum, der Raum ist nicht der Erstling der Schöpfung. Ehe der Raum als die Bedingung aller im Hier gegebenen Bestimmtheit da ist, muß die Bedingung des Hier selbst da sein; dem Hier geht voran das Dies; erst aus Dies und Hier entsteht als »dieses hier« die Bestimmung. Das hinzeigende Dies geht also als Bedingung des Hier noch dem Raum voraus; die Welt ist ganz ursprünglich die Fülle des Dies, die in ihrer ständig übersprudelnden Neuheit nur durch das reine ungeformte Eigenschaftswort wie »blau« oder »kalt« ausgesprochen ist. Diese Fülle, dieses Chaos, ist der Erstling der Schöpfung, die allzeitliche Erneuerung ihres Daseins, nachdem erst einmal — dies Dasein selber ins Dasein gerufen, die Welt geschaffen ist. Das Dasein in seiner Allgemeinheit und allerfassenden Formhaftigkeit bleibt der unmittelbar geschaffene Grund, der »Anfang«, aus dem die immerneuen Geburten der Fülle hervorschießen. Die Welt

kann Fülle sein, weil sie da ist; das Dasein ist sie selbst, die Fülle ist ihre Erscheinung, die erste aller Aussagen über das Dasein. Das Stammwort liegt noch vor der Fülle der Eigenschaftsworte; das Chaos ist in, nicht vor der Schöpfung; der Anfang ist — im Anfang.

Dieses metalogische Weltbild, das durch den Gedanken der Schöpfung seine letzten Unklarheiten verliert, ist nun freilich deswegen kein »Beweis« für diesen Gedanken. Die Schöpfung macht die Welt restlos durchsichtig, ohne sie zu entwirklichen; als »Traum« nämlich etwa wäre die Welt zwar auch restlos durchsichtig, aber um den Preis ihrer Wirklichkeit, des in ihr selbst Einheimischseins ihres Sinns, der ja nur im Träumer läge. Aber die Schöpfung selbst wird nicht durch die Welt bewiesen. Schon allein, weil Gott mehr ist als bloß Schöpfer. Wollte man aus dem Weltbild, wie wir es geben, und der darin angelegten Forderung nach dem Schöpfer auf das Schöpfertum Gottes schließen, — man würde solchem Schluß mit Recht die Frage in den Weg werfen, wer denn Gott sei. Der Schöpfer selbst muß be-wiesen, nämlich in seiner Gänze ge-wiesen werden, um diese Frage zu beantworten. Der Schöpfer ist auch der Offenbarer. Die Schöpfung ist die Weissagung, die erst durch das Wunderzeichen der Offenbarung bestätigt wird. Es ist nicht möglich, die Schöpfung deswegen zu glauben, weil sie eine zureichende Erklärung des Welträtsels bietet. Wer von der Stimme der Offenbarung noch nicht erreicht ist, hat kein Recht, den Gedanken der Schöpfung, als wäre er eine wissenschaftliche Hypothese, anzunehmen. So ist es nur recht, daß, nachdem durch den offenbarten Gedanken der Schöpfung einmal das Fragwürdige des metalogischen Bildes der ungeschaffenen Welt zur Diskussion gestellt war, nun das Denken, das den Gedanken der Schöpfung sich nicht aneignen durfte, sich einen Ersatz dafür suchte. Wir sagten schon, daß die Emanationslehre des Spätaltertums als ein Versuch in dieser Richtung zu verstehen sei; zur Vollendung aber kam, wie wir ja auch schon ausführten, dies Streben erst in der idealistischen Philosophie.

Ihr Grundbegriff, mit dem sie den Gedanken der Schöpfung sowohl zu umgehen wie zu ersetzen sucht, ist der Begriff der Erzeugung. Die Erzeugung soll das Gleiche leisten wie die Schöpfung; sie soll der plastisch gegenständlichen Welt, wie sie das Altertum sah, das geben, was ihr fehlt, den festen Punkt, von wo aus ihre Vielheit sich zur Einheit zusammenschließt und ordnet. Erst dadurch konnte die Welt nach innen aus der Ungewißheit des Vielleicht herausgehoben werden, nach außen die Standfestigkeit des für wirklich Beglaubigten gewinnen. Sie soll dabei ihren elementaren Charakter, eben ihre »Bildhaftigkeit«, ihre plastische Geschlossenheit, bewahren. Der Gedanke der Schöpfung erfüllt diese Bedingung, weil er den festen Punkt außer ihren Grenzen findet und den Schöpfer nicht mit der Welt zusammenfließen läßt, überhaupt keinen Zusammenhang zwischen ihm und der Welt setzt außer dem, daß der Schöpfer geschaffen hat, die Welt sich als Kreatur dem Geschaffenwerden entgegendrängt. Es ist die Frage, wie wohl der Erzeugungsbegriff dieser Aufgabe gerecht wird.

Auch der Erzeugungsgedanke sucht den festen Punkt, den Erzeuger, außerhalb der zu erzeugenden Welt. Aber er meint, zwischen dem Einheitspunkt und dem zu Vereinheitlichenden einen rational faßbaren Zusammenhang erstellen zu müssen und — zu können. Es soll gewissermaßen so etwas vorliegen wie Grund und Folge. Es soll zwischen beiden nicht Gleichheit, aber Vergleichbarkeit obwalten, — Proportionalität. Zwischen einem Apfel und einer Birne waltet weder Gleichheit noch Proportionalität, zwischen einem Apfel und drei Äpfeln besteht zwar ebenfalls keine Gleichung, aber eine Proportion. Erzeuger und Erzeugtes müssen in einer Beziehung gleich sein. Eben deshalb empfiehlt sich ja das Bild der Erzeugung. Der Schöpfer kann zu den Geschöpfen sagen: »wem dürft ihr mich vergleichen, daß ich gliche?« Erzeuger und Erzeugtes sind zwar nicht die gleiche Person, aber gleicher Art, — vergleichbar. Wo aber ist nun ein solcher »Punkt« außerhalb der Welt, der ihr gegenüber die Rolle des Erzeugers übernehmen könnte? Das Nächstliegende war natürlich der

Rekurs auf Gott. Zwischen Gott und Welt schien ebensogut das Verhältnis der Erzeugung walten zu können wie das der Schöpfung. Und Gott schien gemäß seinem Begriff der Unbedingtheit wohl geeignet, Ursprung und Bedingung des Daseins der Welt darzustellen. Denn als unbedingte Bedingung, als ursprungloser Ursprung, als reines nur sich selbst gleiches A — um die mathematischen Symbole hier wieder aufzunehmen, deren Wiederauftauchen bald erklärt werden soll —, als A = A also, mußte der Erzeuger so gut gefaßt werden wie der Schöpfer.

Sollte er also Erzeuger sein, so mußte sich das zunächst in einer Veränderung des mathematischen Weltsymbols auswirken; die Welt, um mit ihrem Ursprung rational vergleichbar zu sein, durfte nicht als B=A, sondern als A=B gefaßt werden, — eine Umkehrung, die dem Schöpfungsgedanken fremd war, der vielmehr die Welt in ihrer elementaren Gestalt aufnahm und nur in dem Heraustreten ihres Inhalts aus der Ruhe der Fertigkeit in die Bewegung des Geschehens eine Umkehrung, nicht des Ganzen, sondern der Stücke, eintreten ließ. Hier hingegen muß das Ganze, die Welt selber, umgekehrt gefaßt werden; denn nur auf eine Welt, die A »ist« und als B nur bestimmt wird, ist jene rational begreifliche Einwirkung eines Gottes, der A »ist«, möglich; eine »Proportion« kann nur zwischen A (=A) und A (=B), also zwischen zwei verschiedenen A, bestehen, nicht zwischen A (=A) und B (=A), zwischen einem A und einem B. Nur eine Welt, die A (=B) ist, kann aus dem Gott, der A (=A) ist, hervorgeströmt, »emaniert« sein. Und Emanation, Herniederströmen der Welt aus Gott und, in der Welt, immer wieder neuer Ströme aus dem jeweils zuletzt Hervorgeströmten, das ist die Vorstellung, die weltgeschichtlich zuerst mit dem Schöpfungsgedanken der Offenbarung zu konkurrieren versuchte. Jedem Neuhervorströmenden ist das, aus dem es herniederströmt, wieder ein Gleichnis des göttlichen Ursprungs des Ganzen, und es selber sich ein Gleichnis des ursprünglichen Herniederströmens der Welt; jedem ist

sein Ursprung wieder »A (=A)«, und es selber sich »A (=B)«; jedem gilt zwar sein Dasein überhaupt genau wie der geschaffenen Welt für sein zuerst und eigentlich Entstandenes; aber die Fülle seines Besonderen ist die Aussage, die Allgemeinheit, in die als Voraussetzung — denn die Aussage muß immer »vor« dem Aussagegegenstand gedacht sein — jenes Dasein hineingeschaffen ist: der Weg der Emanation ist ein »Weg hinunter«, ein — um das gewöhnliche Gleichnis heranzuziehen — Ausstrahlen eines Lichts ins Dunkel, das also überall vom ersten Ursprung des Hervorströmens an schon vorausgesetzt wird und also im voraus gesetzt ist. Die Emanationslehre kann den Gedanken des Urchaos, der Urnacht, die älter ist als das Licht, der »Finsternis, die anfangs alles war«, nicht entbehren.

Überdies aber befriedigt der Emanationsgedanke auch sonst nicht das Bedürfnis der Vernunft, das ihn hervorgerufen hat. Er hatte in zu unmittelbarer Gegenwirkung auf den ihm mit Recht unverdaulichen Schöpfungsgedanken den Schöpfergott durch den Erzeugergott ersetzt, ohne sich zu fragen, ob denn die reine Vernunft, in deren Dienst er stand, mit dieser Besetzung der Stelle des Erzeugers einverstanden sein durfte. War denn Gott nicht selber Gegenstand des Erkennens? Wie durfte man ihn dann vernünftigerweise als Ursprung annehmen und ihn so dem Erkennen entziehen? Nein, auch Gott mußte erkannt und also aus dem Ursprung zu einem Inhalt des Inbegriffs alles Erkannten werden. An Stelle Gottes mußte ein anderer Ursprung der Welt, einschließlich also etwa auch Gottes, treten. Da aber die Welt selber, wie seit dem Aufkommen des Schöpfungsbegriffs der Offenbarung nicht mehr übersehen werden kann, nicht ihr eigener Ursprung ist, sondern gerade um ihrer Insichgeschlossenheit willen nach einem Ursprung außer sich verlangt, so kommt für die Stelle dieses Ursprungs in Frage nur noch — das Selbst. Aber freilich nicht das Selbst, wie wir es als objektive, wenn auch blinde »Tatsächlichkeit«, »B=B«, kennen gelernt haben, sondern ein Selbst, das zwar ebenso nur in sich versenkt, aber rein

subjektiv ist und als solches reines Subjekt die Rolle des Ursprungs der Erkenntnis allem Objektiven gegenüber auf sich nehmen kann, das »Ich« des Idealismus.

Das »Ich«, das »Subjekt«, die »transzendentale Apperzeption«, der »Geist«, die »Idee« — alles dies sind Namen, die das Selbst, dies einzige außer Welt und Gott noch vorhandene Element, annimmt, nachdem es sich entschlossen hat, die Stelle des erzeugenden »A=A« zu übernehmen. Auch es kann seine Aufgabe nur lösen, wenn sich ihm die Welt in die Form der Vergleichbarkeit fügt, auch es also fordert von der Welt die Umkehrung aus B=A in A=B. Diese Welt kann es nun »erzeugen«. Es erzeugt sie aus sich selbst: die Welt ist seines gleichen, Subjekt wie es selbst — »A«; aber es erzeugt sie als Nicht=Ich; die Subjektivität der Dinge erfüllt sich an der Besonderheit B zur Objektivität. Als Begriffe tragen die Dinge die Züge ihres Erzeugers, des Ich; aber als Dinge sind sie etwas für sich, aus dem erzeugenden Ich herausgetreten, — Dinge. Jedes Ding steht zu seinem Begriff in dem gleichen Verhältnis wie die Dingwelt überhaupt zum »Ich«: er ist der Erzeuger seines Dings. Auch die Begriffe selbst sind, insofern sie noch »Inhalt« haben, selber wieder Dinge, und als solche haben sie wieder ihren Begriff und so immer fort. Ein einziger Strom der Erzeugung geht also vom Ich durch die ganze Welt der Dinge; sie ordnen sich alle in eine Reihe, einen »Weg abwärts« vom reinen Ich bis zum reinen Nicht=Ich, vom Ich=an=sich zum Ding=an=sich. Denn dies ist die Folge der geschehenen Umkehrung der Welt auch im Idealismus, genau wie in der Emanationslehre; die Begrifflichkeit der Welt ist zwar ihr erstentstandenes allgemeines Dasein, aber dies allgemeine Dasein erfüllt sich an dem Besonderen zur Dinghaftigkeit. Die Fülle des Besonderen ist ja wiederum das Unerzeugte, der Schoß, in den das Dasein hineingezeugt wird. Das Chaos ist auch für den Idealismus Voraussetzung der Erzeugung, wie denn die Voraussetzung eines solchen passiven »Gegebenen« hier, im Gegensatz zum »Hervorströmen« der Emanationslehre, durch das Bild der »Erzeu-

gung« schon nahegelegt wird. Keines der großen idealistischen Systeme hat diesen Begriff vermeiden können. Als »Ding an sich«, »Mannigfaltiges der Sinnlichkeit«, »Gegebenes«, als »Widerstand«, als »schlechte Unendlichkeit«, immer wieder taucht das Chaos vor der Schöpfung auf, ohne welches das absolute Subjekt keinen Grund hätte, aus sich und seiner Absolutheit »herauszugehen«.

Hier wird nun nebenher deutlich, was es mit dem Begriff der »Schöpfung aus nichts«, den wir zuvor nicht recht gebrauchen konnten, auf sich hat. Er enthält die Leugnung des Chaos. Wir sehen, wie die Behauptung des Chaos bei jeder »vernunftgemäßen« Theorie des Ursprungs der Welt, sowohl bei der Erzeugung wie bei der Emanation, nicht zu umgehen ist, weil diese Theorien einen Weltbegriff nach dem Symbol A=B fordern, einen Weltbegriff also, wo das Besondere als Aussage, das Allgemeine als Aussagegegenstand gesetzt ist. Der Aussagesatz wird immer nur verständlich, wenn die Aussage »schon länger« bekannt ist als ihr Gegenstand; so wird das Besondere hier zur Voraus=setzung der Erzeugung des allgemeinen Daseins. Würden wir nun diesen Weltbegriff dem unsern entgegenstellen, wo das Besondere B der Aussagegegenstand und das Allgemeine A, das ja auch im Schöpfer ist, die Aussage bedeutet, so wäre ohne weiteres klar, wie die chaotische Fülle des Besonderen in der Schöpfung das Erstgeschaffene ist und das Allgemeine die vom Schöpfer hingestellten, »gegebenen« Gefäße, auf die das in der Schöpfung frei hervorsprudelnde Besondere abgefüllt wird. Bei einer echten Entgegensetzung der Weltbegriffe würde also der Begriff der »Schöpfung aus nichts« vollkommen am Platze sein.

Aber wir nehmen eine solche Entgegensetzung nicht vor. Wir entwickeln die Schöpfung nicht als den wissenschaftlichen Weltbegriff; wie könnten wir ein Geschehen, das uns bloß zwei »Elemente« der Welt in Beziehung setzt und das dritte gar nicht berührt, schon als solches gelten lassen? Täten wir es, dann freilich wäre die Gegenüberstellung notwendig. Aber

dann hätten wir nicht die Anwendbarkeit der algebraischen Symbole auf die Schöpfung bestreiten und uns zu den grammatischen wenden dürfen. Uns steht der Schöpfungsbegriff in einem größeren wissenschaftlichen Zusammenhang; so betrifft er nur zwei Elemente der Welt und selbst diese zwei nicht als Ganze, sondern ein jedes nur in dem einen seiner Stücke; so mußten wir, indem wir die mathematische Symbolsprache bei jenen vor-weltlichen »fertigen« Elementen stehen ließen, nur im Aussichheraustreten der Elemente und in ihrem Auseinandertreten in ihre einzelnen Stücke den Begriff der Schöpfung aufbauen. Weniger formalistisch gesprochen: wir entwickeln den Schöpfungsgedanken im Lichte der Offenbarung; die Elemente des Alls vor der Offenbarung dürfen also nicht so, wie sie sind, zur Schöpfung zusammentreten, sondern müssen sich aus ihrer Verschlossenheit auftun, sich einander zuwenden; in diesem Sicheinanderzuwenden aber wird wirksam, daß in einem einzelnen Begriff, wie es der Begriff der Schöpfung für sich ist, gar nicht der ganze Inhalt der Elemente zusammentreten kann; die beiden Elemente behalten in ihrem Aufspringen noch Inhalte zurück, die erst nach anderen Richtungen in Wirksamkeit treten können, so Gott sein Sichoffenbaren, so die Welt ihr Erlöstwerden.

Während also der Idealismus in dem Gefühl, hier, »an Ort und Stelle« gewissermaßen, das Welträtsel lösen zu müssen, weil er außerhalb der Welt und des Wissens nichts gelten lassen darf, die Elemente Welt und Wissen, Subjekt und Objekt, um jeden Preis in vernunftgemäße Beziehung setzen muß, und deshalb an den mathematischen Symbolen festzuhalten genötigt ist, sind wir von diesen Symbolen hier frei. Wir können den Schöpfungsbegriff ruhig als einen Anfang des Wissens gelten lassen, ohne schon in ihm alles zum Abschluß zu bringen. Wir stellen ihn in den größeren Zusammenhang der Offenbarung. So braucht er sich nicht in die Rationalität mathematischer Symbole fassen zu lassen; er ist darüber hinaus; die Symbolik, die seinen Inhalt verdeutlicht, lieferte uns der Aufbau der lebendigen Sprache, die Grammatik. Und weil

also die Wissenschaft, wie wir sie auffassen, mehr zum Inhalt hat als bloß den Begriff der Schöpfung, so ist die Schöpfung nicht neben den Begriff der Erzeugung zu stellen, obwohl doch dieser, wie vorher schon der des Hervorströmens, von seinen Urhebern neben den Begriff der Schöpfung gestellt ist. Nur wenn wir »Religionsphilosophie«, also Darstellung der Religion im Rahmen und nach den Maßstäben der Philosophie, trieben, nur dann müßten wir die Schöpfung so aus ihrem heimischen Boden, dem Lande der Offenbarung, herausnehmen und sie parallel diesen philosophischen Gedanken konstruieren, und dann allerdings müßten wir dem philosophischen Begriff des Chaos den der Schöpfung aus Nichts entgegenstellen. Wie denn dieser Begriff auch historisch in der Religionsphilosophie entstanden ist, nicht in der Wissenschaft, die wir hier treiben, nicht in der Theologie.

Doch kehren wir hier zur Verfolgung des Ganges, den der Idealismus nimmt, zurück. Nicht die Theologie glaubt ja, in der Darstellung des »Ursprungs« das All des Wissens entwickeln zu können; ihr gilt die Schöpfung nur als Anfang und Verheißung, nicht als Mitte, nicht als Ende. Die Philosophie aber weiß sich hier in ihrem Bereich und wird nicht aufhören, ehedenn sie hier »alles« erfaßt zu haben sich einbilden darf. Wir hatten den idealistischen Grundbegriff der Erzeugung verfolgt auf seinem Wege hinab vom Ich an sich zum Ding an sich. Die ganze Welt der Dinge als der Gegenstände des Erkennens ist zwischen diesen Polen ausgespannt. Der Begriff der Erzeugung durchwirkt sie an jedem Punkt. Wie sie sich dadurch von der metalogischen Welt an jedem Punkt unterscheidet, ist schon im vorigen Teil ausgeführt. Hier wäre bloß hinzuzusetzen, daß der Idealismus deshalb im Gegensatz zu uns, die wir den metalogischen Charakter der Welt durch die Schöpfung konservieren, eine eigene, der Grammatik gegenüber selbständige Logik zu entwickeln versucht. Zwar scheint im einzelnen das Weltbild, das wir im Symbol der Grammatik gaben, mit dem idealistischen Weltbild sich zu

decken. Die ganze Rückführung der Ungegenständlichkeit (um nicht zu sagen Subjektivität) des Tuns über das Geschehen, das Ding, letzthin auf die Eigenschaft als auf das rein Gegenständliche selbst, scheint ja ohne weiteres auch für die Darstellung des idealistischen Weltbildes zu gelten; auch dieses steht grammatisch unter den Kategorien des Präteritums, der dritten Person, der Intransitivität, der beiden Artikel, des bestimmten und unbestimmten, der Pronomina, vom indefiniten über das interrogative zum demonstrativen, endlich des Adjektivs. Dieser Schein ist nichts weiter als natürlich. Beide, sowohl das durch die Schöpfung begründete metalogische wie das in der Erzeugung begründete idealistische Weltbild, wollen die Gegenständlichkeit der Welt sichern, und eben die Gegenständlichkeit ist es, die in dieser Auswahl aus den grammatischen Kategorien beschrieben wird. Die Ursache, weshalb gleichwohl der Idealismus sich über die Sprache mit einer eigenen sprachfeindlichen Logik zu erheben sucht, muß also in der Begründung, nicht im Begründeten liegen; sichtbar wird sie also werden bei dem ursprünglichen Hervorgehen des ersten Begründeten aus dem Begründenden.

Wirklich zeigt sich hier ein grammatischer Zusammenhang, den der Idealismus nicht annehmen kann. Wir begründeten das letzte Begründete, das Symbol des ersten Geschaffenen, das Eigenschaftswort, auf ein Stamm-Eigenschaftswort, das bejahende »(es ist) gut«. An Stelle dieser freien, gewissermaßen kampf- und krampflos herausgestellten Bejahung, die doch zugleich, selber schon ein Eigenschaftswort, die erste grammatische Kategorie repräsentiert, an Stelle dieses adjektivischen Ja setzt der Idealismus ein pronominales »Stammwort«, das aber hier nicht wahrhaft Stammwort ist, weil es mit dem doch auch vom Idealismus als die Grundform der Gegenständlichkeit anerkannten Eigenschaftswort nicht grammatisch zusammengehört. Der Zusammenhang des Ich und der Eigenschaften ist vielmehr »rein logisch«; darin erweisen sie sich beide als Voraussetzungen; beide sind »vor« der Erzeugung da, sowohl das Ich wie das Chaos des Gegebenen.

Durch dieses Versagen aber der Sprache gerade im ersten Augenblick ist ihr das harmlose Selbstvertrauen gelähmt, mit dem sie in der Schöpfung sich als das nie versagende Werkzeug des Geistes wußte; die idealistische Welt ist nicht durch das Wort geschaffen, sondern durch das Denken. Nur im »reinen Denken«, nämlich nur in einem dem Naturboden der Sprache entfremdeten, dialektisch Gegensätze erdenkenden Denken ist der Übergang vom Ich zur Eigenschaft, wie ihn der Idealismus zugrunde legt, zu erfassen. Und da dieser erste Übergang entscheidend ist für alle späteren Übergänge, so bleibt das Mißtrauen gegen die Sprache und ihre scheinbare »Übereinstimmung« mit dem Denken dauernde Erbschaft des Idealismus und treibt ihn immer weiter auf der schiefen Ebene seiner »reinen«, sprachfremden, hintermenschlichen Logik.

Das Ding an sich ist der andere Pol der idealistischen Welt, dessen Vorhandensein schon der Begriff der Erzeugung eigentlich fordert. Man könnte ihn mit B=B bezeichnen, so daß A=B eingeschlossen wäre zwischen ein zeugendes A=A und ein gebärendes B=B. Aber der Idealismus liebt diesen Hinweis auf ein ihm zugrunde liegendes dunkles Chaos des Besonderen nicht und sucht schnell davon wegzukommen. Die Gelegenheit dazu gibt ihm ein Umstand, den wir schon in dem B=B angedeutet finden dürfen, das uns ja bekannt ist als Symbol des Selbst. Auch der Idealismus hat an diesem Punkte für eine kurze Weile die Unvergleichbarkeit und absolute Verschlossenheit des Selbst bemerkt. Daß der unauflösbare Bodensatz der Welt und das Geheimnis des Charakters eine »gemeinsame dunkle Wurzel« haben, ist eine von Kant klar ausgesprochene Ahnung, deren eigentliche Bedeutung er freilich, als Idealist, nicht ahnen konnte. Die Gemeinsamkeit ist bezeichnet in dem Symbol B=B. Indem sich der Idealismus jetzt zu dem »Weg aufwärts« anschickt, mit dem er erst die kreisförmige Geschlossenheit erlangt, die ihm als das letzte Ziel für seine schlechthinnige Vernunftgemäßheit vorschweben muß (denn die Vernunft fühlt sich sicher erst in der Rückkehr in sich selbst), verläßt er möglichst schnell dieses Bereich der Ahnungen und

sucht den Weg zunächst wieder zur wirklichen, aus Besonderem und Allgemeinem gemischten Welt.

Von »B=B« geht also dieser Rückweg zunächst zu »B=A«; denn dies, nicht »A=B«, ist die von B=B aus rational erreichbare Weltformel. Da »B=B« das Selbst bedeutet, so bedeutet B=A, daß das Besondere sich näher bestimmt durch ein übergreifendes Allgemeines, und in diesem Fall: daß das Selbst sich einem Allgemeinen hingibt. Im Begriff der Hingabe haben wir das Gegenstück zum Begriff der Erzeugung. Diese beherrscht den Weg vom Allgemeinen zum Besonderen, den Weg hinab, jene den Weg vom Besonderen zum Allgemeinen, den Weg hinauf. Beide zusammen, Erzeugung und Hingabe, schließen die idealistische Welt zum Ganzen. Der Weg hinauf beginnt mit jener ursprünglichen Hingabe der »Maxime« des eigenen Willens — und was anders ist B=B! — an das Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung — und was anders ist B=A! Das geht nun immer weiter, indem immerfort das letzterreichte »Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung« wieder in die »Maxime des eigenen Willens« aufgenommen wird und so wieder an ihm sich die Kraft der idealistischen Hingabe erproben muß, indem auch es wieder zu einem Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung wird. Auf diesem Wege der Hingabe an immer höhere Gemeinschaften, immer umfassendere Allgemeinheiten des Lebens erweist sich das Allgemeine, ebenso wie in der Erzeugung das Besondere, als die Voraussetzung, das was schon im voraus gesetzt ist. Und zwar in beiden Fällen gegen die ursprüngliche Tendenz; die ist bei der Erzeugung wie bei der Hingabe auf »Reinheit« gerichtet; die Erzeugung will an keinen fremden Stoff, die Hingabe an kein fremdes Gesetz gebunden sein; Erzeugung wie Hingabe wollen sich selbst das Gesetz geben; hier wie dort soll »die Freiheit gerettet« werden.

Und hier wie dort wird sie nicht gerettet, sondern das eine Mal, in der Erzeugung, verströmt sie in den dunkeln Schoß des untersten Stoffs, das andre Mal, in der Hingabe, erlischt sie im blendenden Strahl des höchsten Gesetzes. Denn dies, diese

oberste Allgemeinheit des Gesetzes, diese letzte Form, ist das, wo schließlich der Weg aufwärts mündet. Die Hingabe, die immer wieder nur geschieht, um am Ziel der Hingabe jedesmal das in der Hingabe »Hingegebene« wiederzufinden — denn es soll »Gewinn« sein, sich aufzugeben —, diese Hingabe entdeckt also in jedem Allgemeinen immer wieder die Persönlichkeit, entdeckt immer wieder, daß das A, dem sie sich hingab, selber wieder nur die Aussage über ein B ist und also selber wieder sich einem höheren A aufzugeben für Gewinn erachten muß. Auch die Emanationslehre kannte ja dieses Aufgehen der Persönlichkeit im mystischen Genuß der Vergottung. Aber erst der Idealismus bildet es durch die Zwischenschaltung der ganzen Welt zu einem wahrhaften Gegenstück des welterzeugenden Niedersteigens des erkennenden Subjekts aus; erst hier gebiert das Aufsteigen des wollenden Subjekts aus immer neuen Hingaben einen Aufbau der Welt als eines Stufenreichs der Persönlichkeit; jede einzelne Stufe bedeutet für den, der sich hingibt, Gleichnis und vollwertige Vertretung der höchsten, wie jede einzelne Stufe des Niedersteigens zum reinen Gegenstand im Augenblick des Erzeugens für das Subjekt den vollgültigen Wert der Gegenständlichkeit besitzt. Der seligen Höhe der im Worte »Frommsein« gemeinten freiwilligen Hingabe an das Höh're, Rein're, Unbekannte fühlt sich der Mensch schon bei jedem früheren Glied der Reihe teilhaft, nicht erst, wenn er vor Gott, nein auch schon, wenn er vor »ihr« steht; man beachte da auch das in den Steigerungsformen »Höh're«, »Rein're« aufdämmernde unbestimmt weite Fortlaufen der Reihe.

Das Ziel der Reihe bleibt ein »Unbekanntes«, wie es das Ziel der niedersteigenden Reihe gleichfalls blieb. Ein Unbekanntes, nämlich ein an jedem einzelnen Punkt der Reihe Unsichtbares, dessen Sichtbarkeit wegen der vollwertigen Vertretung, die jedes einzelne Glied an seiner Stelle leistet, auch gar nicht gefordert wird. Wie die einzelne Erkenntnis sich nicht um die tiefste Gegenständlichkeit zu sorgen braucht, sondern nur um die Gegenständlichkeit des Gegenstandes, der

gerade vor ihr steht, so das einzelne Wollen nicht um die höchste Persönlichkeit, sondern nur um die Persönlichkeit des Menschen oder der Gemeinschaft, vor der es gerade steht. Aber die Philosophie erschwingt freilich auch diesen äußersten Punkt so gut bei der Gegenständlichkeit wie bei der Persönlichkeit. Und wie im Ding an sich die Dinge erzeugende Unerschöpflichkeit des erkennenden Ichs ihre Be-dingung und also ihr Bishierherundnichtweiter fand, so findet die seine Persönlichkeit immer wieder neu gebärende Hingabe des Wollenden ihr Ziel in der höchsten Persönlichkeit. In »A-A« findet sich der Wille nicht mehr wieder, hier gibt er sich auf, wie das Erkennen im B-B des Ding-an-sich zerschellt, — ohne Aussicht auf Wiederauferstehung.

Wer ist dies »A-A«? Es ist Persönlichkeit, aber eine, in der sich der menschliche Wille nicht mehr wiederfindet, so wenig wie das Erkennen sich noch wiedererhebt, wenn es einmal beim Ding an sich angekommen ist. Es ist ganz offenbar — und der Idealismus hat diese Konsequenz nicht gescheut — die Persönlichkeit Gottes. So hat also der Idealismus vollbracht, wessen er sich von Anfang an vermessen hatte, als er das Ich zur Wurzel des Erkennens machte: Gott ist zum Gegenstand geworden, zum absoluten Gegenstand zwar nicht des Erkennens, aber des Wollens. Gott als Persönlichkeit, wenn auch absolute Persönlichkeit. Absolute Persönlichkeit ist ja eigentlich ein Widerspruch. Die Formel der Persönlichkeit, B-A, charakterisiert sie als einen Weltinhalt unter andern. Wenn Gott absolute Persönlichkeit genannt wird, so kann das nur heißen, daß er die Helle ist, in der alle Persönlichkeit verblaßt, daß er aber auch weiter nichts ist als diese Grenze aller menschlich-weltlichen Persönlichkeit. Ihn etwa, sowie er hier »entsteht«, als absolutes Ich anzusprechen, geht nicht an und ist auch im Idealismus nicht geschehen. Nicht absolutes Ich, sondern absoluter Geist ist der Name, den der Idealismus ihm geschöpft hat. Kein Ich also, sondern ein Er, — nein, weniger als Er: ein Es. Der Gegenstand bleibt Gegenstand, auch nachdem er Gott geworden ist. Aber an diesem Punkte

macht der Idealismus nun regelmäßig die Entdeckung, die uns durch unsere Symbolsprache schon vor die Füße gelegt ist, so daß wir sie nur aufzuheben brauchen: Gott als Geist ist niemand andres als das — Subjekt der Erkenntnis, das »Ich«. Und nun wird der letzte Sinn des Idealismus klar: die Vernunft hat gesiegt, das Ende läuft in den Anfang zurück, der höchste Gegenstand des Denkens ist das Denken selbst; es gibt nichts, was der Vernunft unzugänglich wäre; das Vernunftlose selbst ist ihr nur ihre Grenze, kein Jenseits.

Ein Sieg also auf der ganzen Linie, aber ein Sieg um welchen Preis! Das große Gebäude der Wirklichkeit ist zerstört; Gott und Mensch sind in den Grenzbegriff eines Subjekts des Erkennens verflüchtigt; Welt und Mensch andrerseits in den Grenzbegriff eines schlechthinnigen Objekts dieses Subjekts; und die Welt, zu deren Erkenntnis der Idealismus zunächst auszog, ist zur reinen Brücke zwischen jenen Grenzbegriffen geworden. Der metalogische Tatsächlichkeitscharakter der Welt, zu dessen Begründung der Idealismus in Wettbewerb mit dem Schöpfungsgedanken trat, ist ganz verwüstet, und bei dieser Gelegenheit sind auch gleich die dem Idealismus fremde Tatsächlichkeit Gottes und die ihm gleichgültige des Selbst mit in den allgemeinen Strudel der Vernichtung hineingeworfen.

Ein Chaos, in dem schließlich nur ein fester Punkt noch ragt, das vom Idealismus an den äußersten Rand der Gegenständlichkeit geschobene, nicht selbst von ihm »bearbeitete« Ding an sich. In der Ahnung einer gemeinsamen Wurzel für dieses und den menschlichen Charakter, in dieser Ahnung, in welcher der Idealismus sein eigenes Wesen für einen ahnungsvollen Augenblick verleugnet, öffnet er allein die Aussicht auf ein All, wo diese drei Elemente, Welt Mensch Gott, in ungestörter Tatsächlichkeit nebeneinander leben. Er selbst kann dieses Land, das er an der Grenze seines Daseins erschaut, nicht betreten. Er hat sich den Eintritt verscherzt durch das gottungläubige Selbstvertrauen, mit dem er durch den eigenen Stab des Denkens das lebendige Wasser des Alls aus dem

Felsen der Schöpfung hervorzwingen wollte, statt sich vertrauensvoll an dem Quell der Sprache genügen zu lassen, den Gott aus diesem Felsen hervorfließen zu lassen verhieß. Die blinde Einseitigkeit, mit welcher der Idealismus alles in das Schema der Schöpfung hineinpreßte, weil er mit diesem Begriff konkurrieren wollte und meinte, er ließe sich aus dem Stromkreis der Offenbarung herausnehmen und als vereinzelter Begriff wissenschaftlich überwinden, — diese Einseitigkeit ist die Sünde, die an ihm gestraft wurde.

Der Idealismus hatte, indem er sich seitab vom Strom der Offenbarung stellen zu können meinte, bezeichnenderweise, wie wir sahen, die Sprache als Organon verworfen, und wir mußten für ihn, seinen eigenen Ansätzen folgend, die algebraische Symbolik bilden. Zur Sprache fehlte ihm das schlichte Vertrauen. Dieser Stimme, die scheinbar sprachlos, aber um so wirklicher im Menschen tönte, zu lauschen und zu antworten, war der Idealismus nicht gesonnen. Er forderte Gründe, Rechenschaft, Errechenbarkeit, was ihm alles die Sprache nicht bieten konnte, und erfand sich die Logik, die dies alles bot. Sie bot dies alles, nur nicht das, was die Sprache besaß: ihre Selbstverständlichkeit, dies daß sie zwar mit den Urworten verwurzelt ist in den unterirdischen Gründen des Seins, aber schon in den Stammworten hinaufschießt ans Licht des oberirdischen Lebens und in diesem Licht aufblüht zur farbigen Mannigfaltigkeit, ein Gewächs also mitten unter allem wachsenden Leben, von dem sie sich nährt wie dieses von ihr, aber unterschieden von all diesem Leben eben dadurch, daß sie sich nicht frei und willkürlich über die Oberfläche bewegt, sondern Wurzeln hinabstreckt in die dunkeln Gründe unter dem Leben. Die idealistische Logik aber meint, ganz in diesen dunkeln unterirdischen Gründen bleiben zu müssen, und so zieht sie, ohne es zu wissen, das Leben der Oberwelt, in das hineinzuwachsen sie sich scheut, lieber hinab in die Unterwelt und verwandelt das Lebendige in ein Reich der Schatten.

Indem so der Idealismus auf seinem Höhepunkte sich völlig unter die Gewalt seines eigenen Gemächtes, der Logik gab, mußte er doch selber spüren, wie ihm die Fühlung mit dem lebendigen Dasein, das zu begründen und zu begreifen er sich unterwunden hatte, verloren ging. Ins unter- und vorweltliche Schattenreich der Logik hinabgesunken, suchte er sich einen Zugang zur Oberwelt offen zu halten. Im selben Augenblick, wo die Philosophie aus dem Paradies des Vertrauens auf die Sprache ausgetrieben wurde — der Sündenfall war auch hier, daß sie der eigenen Weisheit mehr vertraute als der sichtbar sie umfangenden Schöpfermacht Gottes —, im gleichen Augenblick also, wo sie das Vertrauen zur Sprache verlor, das selbst ihre kritischen Vorläufer aus England noch etwas besessen hatten, hielt sie Ausschau nach Ersatz. An Stelle des geschaffenen Gottesgartens der Sprache, in dem sie ohne das Mißtrauen und die Hinter-gedanken der Logik gelebt hatte, und den sie durch eigene Schuld verlassen mußte, suchte sie nach einem Menschengarten, einem Menschenparadies. Es mußte ein Garten sein, den der Mensch selbst gepflanzt hätte und der doch nicht sein bewußtes Werk wäre; denn wäre er das, so hätte er keinen Ersatz für den verlorenen Garten bieten können, den Gott selber gepflanzt hatte. Wie jener verlorene Garten mußte es einer sein, der den Menschen umgab, er selber wußte nicht woher; er mußte ihn wohl gepflanzt haben, aber er durfte es selber nicht wissen; er mußte sein Werk sein, aber sein bewußtloses, alle Zeichen zweckvoller Arbeit tragen und doch zwecklos entstanden sein, gewirktes Werk und doch pflanzenhaft gewachsen. So kam es, daß der Idealismus in dem Augenblick, wo er die Sprache verwarf, die Kunst vergötterte.

Noch nie hatte die Philosophie das getan. Wohl hatte sie in der lebendigen Schöne das Werk Gottes erschaut, bei Platon, Plotin, Augustin und weniger bewußt noch bei manchen andern; aber der Idealismus erhob von vornherein nicht das lebendige Schöne überhaupt, sondern die »schöne Kunst« auf den Schild. Die Kunst, so lehrte er, war das sichtbare

Wirkliche, aus dem sich die Schatten aus der Ideale Reich am Eingang zur Unterwelt Leben trinken konnten und so, des eignen, längst versunknen Lebens sich wieder, solange dies Blut der Wirklichkeit in ihnen kreiste, erinnernd, sich ihres Restes von Leben versicherten. Mißtrauen brauchte der Idealismus dem Kunstwerk nicht entgegenzubringen, denn es war Erzeugnis; und weil es trotzdem in der Bewußtlosigkeit seines Werdens und der Fraglosigkeit seines Daseins wie ein Stück Natur dasteht, so darf er es als die Offenbarung der Wirklichkeit ansprechen und ehren. Denn die in der »gemeinsamen Wurzel« nur erahnte Wirklichkeit des Alls, abgesehn vom Denken, glaubte er hier in sichtbarer Gestalt zu erblicken. So wurde dem Idealismus die Kunst zur großen Rechtfertigung seines Vorgehens; wenn ihn Zweifel beschlichen an der Zulässigkeit seiner Methode des »panlogistisch« reinen Erzeugers, — er brauchte bloß das Kunstwerk, geisterzeugt und doch naturhafte Wirklichkeit, anzusehen, um wieder ein gutes Gewissen zu kriegen. Das Kunstwerk senkte Wurzeln in dieselbe farblose, vorweltliche Nacht des reinen Geistes und blühte doch auf der schönen grünen Weide des Daseins. So schien die Kunst ein Letztes, zugleich Bestätigung der Methode des Denkens, »Organon« also, und — der Schritt lag nah und war schon bei Kant im Hinweis auf die »gemeinsame Wurzel« vorbereitet — sichtbare Erscheinung eines »Absoluten«. Das Vertrauen, das der Idealismus dem Wort des Menschen, das er nicht als Antwort auf das Wort Gottes erkennen mochte, versagte, dies Vertrauen verschenkte er an ein Werk des Menschen. Statt dem Sprechen der Seele, dem sich Offenbaren der menschlichen Innerlichkeit, das alles andre menschliche Sich-Äußern umschließt, trägt und vollendet, zu glauben, warf er das ganze Gewicht seiner Vertrauensseligkeit auf ein einzelnes, vom ganzen Leibe der Menschheit losgerissenes Glied.

Denn ein Glied bloß ist die Kunst. Ein Glied, ohne welches der Mensch freilich Krüppel wäre, aber immer noch Mensch bliebe. Es ist ein Glied nur neben andern. Der

Mensch ist mehr. Das sichtbare Zeugnis seiner Seele, das ihm nicht fehlen dürfte, ohne daß er aufhörte, Mensch zu sein, ist einzig das Wort. Auch die Kunst ruht unterm Herzen des Worts. Sie ist selber Sprache nur des Unaussprechlichen, die Sprache solang es noch keine Sprache gibt, Sprache der Vorwelt. Der Welt vor dem Offenbarungswunder, die uns als ein geschichtliches Gleichnis jener Vorwelt dasteht, ist die Kunst und nicht das Wort die rechte Sprache. Den Elementen des Alls, die aus den dunkeln Gründen des Nichts heraufsteigen, ist sie in der Gliederung ihres Wesens die sichtbare Veranschaulichung. Aber gegenüber der lebendig strömenden Wirklichkeit der wirklichen Sprache ist ihre Wirklichkeit als Kunstwerk selber Gesprochenes, nicht Sprache. Wäre sie auch hier noch Sprache, so wäre sie Sprache neben der Sprache, und es kann zwar viele Sprachen geben, aber nur eine Sprache. Als »Gesprochenes« aber steht sie in allem andern lebendigen Wirklichen mitteninne, nicht von ihm zu trennen, ihm zu seiner Vollkommenheit notwendig, Glied unter seinen Gliedern und als solches erkennbar. Als solches erkennbar, aber nicht, wie der Idealismus möchte, in ihrer ganzen Wirklichkeit einzubegreifen in das Verhältnis der Welt zu ihrem Ursprung und an diesem Verhältnis auszumessen. Sondern im Gedanken der Schöpfung ergreifen wir nur einen Teil, nur den Anfang des Kunstwerks. Das Leben ist reicher als die Welt und ihr Werden; so ist auch die Sprache in ihrer Einzelgestaltung und ebenso nun auch die Kunst zu reich, als daß sie ganz aus den Gedanken der Schöpfung erkennbar würde. Die Weltzeit der Schöpfung ist auch in ihrer Spiegelung in dem Lebenstag des Kunstwerks nur der — freilich immerwährende — Anfang.

Nur in einem Punkte wirkt in der bloß »gesprochenen« Wirklichkeit des Kunstwerks noch der selbständige Sprachwert nach, den sein allgemeines Wesen in der stummen Vorwelt angenommen hatte. Während die wirkliche Sprache die inneren Umkehrungen der in der stummen Vorwelt gewordenen Elemente und das Heraustreten ihrer einzelnen Stücke

ins Offenbare vorausetzt, also ganz in einem »Identitäts«-Verhältnis zur Offenbarung steht, gleich wie nach dem Grunddogma des Idealismus das »Denken« zum »Sein«, so entspringt die Kunst unmittelbar ihren Wesenselementen, wie sie im Dämmer der Vorwelt aufgetaucht sind. Das »Mythische«, »Plastische«, »Tragische«, die geschlossene Ganzheit nach außen, die rahmenreich das Sein aus allem andern heraushebt, der Zusammenhang der inneren Form, der allen Reichtum der Einzelheiten des Kunstwerks zusammenhält, der menschliche Gehalt, der dem Schönen Sprachkraft verleiht, über diesen drei Grundpfeilern unmittelbar wölben sich die Bogen, die, indem sie je zwei verbinden und ineinander überführen, das Kunstwerk aufbauen. Unmittelbar auf dem Hervorgang des Einzelnen aus einem Ganzen ins Freie, unmittelbar also gewissermaßen auf der Erschaffung eines ästhetisch reichen Wirklichen aus einem ihm vorausgehenden Vorästhetischen, beruht der Anfang vom Lebenstag des Kunstwerks, die Schöpfungsreihe der Grundbegriffe, deren erste hier in Kürze überblickt werden mögen.

Die Schöpfung des Kunstwerks geschieht im Urheber. Es ist nicht so, daß der Urheber das Kunstwerk schafft; das widerspräche dem schon in Platons Jon ausgesprochenen und vom Idealismus mit Recht stark betonten unbewußten Werden des Werks. Aber das Hervorbrechen des Kunstwerks setzt das Gewordensein des Urhebers voraus. Der Urheber ist zwar nicht etwa der Schöpfer des Werks, aber sein Geschaffenwordensein ist die Schöpfung, die dem Hervortreten des Kunstwerks vorangeht, wie andrerseits das Werk sich erst in dem Geschehn, das im Betrachter vorgeht, zu seiner eigentlichen Lebendigkeit vollendet. Der Urheber fällt so wenig wie sonst ein Meister fertig vom Himmel; Genie ist durchaus nicht, wie die allgemeine Bildung heute meint, angeboren, sondern, weil auf dem Selbst und nicht bloß in der Persönlichkeit beruhend, überfällt es den Menschen eines Tages; Wunderkinder sind keine Genies und haben nicht mehr Aus-

sicht es zu werden als jeder andere Mensch, während andrerseits ein Genie, das es einmal ist, nie aufhört es zu sein; noch Verkommenheit, noch Wahnsinn sind beim Genie genial. Das Werden des Urhebers stellt sich nun für die Kunstlehre, die ja nichts von Persönlichkeit und Selbst zu wissen braucht, so dar, daß ein zuvor bestehendes, gewissermaßen vorgeniales Ganzes des Menschen — eben, wie wir wissen, die Persönlichkeit — den Komplex der genialen Eigenschaften — nämlich, wie wir wissen, das Selbst — aus sich herausstellt und freimacht, frei zur Urheberschaft des Werks.

Im Urheber selbst, innerhalb also des »Genies«, — und, wie in den nächsten Büchern auszuführen sein wird, auch im Werk und im Betrachter — wird wiederum die ganze Bahn des Lebens ausgeschritten. Das Genie ist sehr wenig, wenn es bloß Genie ist, es muß sich in sich steigern und vollenden. Daß er Genie ist, daß die Fähigkeit, Urheber des Werks zu sein, in den Menschen eingezogen ist, das ist selber wieder nur ein Anfang, der Anfang eines neuen Anfangs. Aus der Geschlossenheit dieses Urheberseinkönnens muß er — dies ist sein erster Schritt — zum wirklichen Schöpfer werden, zum »Poeten« im Ursinn des Wortes, zum »Dichter« in dem Sinn, den dies Wort heute im Gegensatz zu »Künstler«, etwa Balzac gegenüber Flaubert, die Lagerlöf gegenüber der Huch, angenommen hat (obwohl es in Wahrheit keinen Dichter gibt, der nicht auch Künstler wäre). Die Fähigkeit, Urheber zu sein, muß eine innere Mannigfaltigkeit, eine Welt von Geschöpfen, Einfällen, Gedanken in ihm freisetzen, die doch durch die innere persönliche Art des Künstlers in einem in sich einträchtigen Beieinander zusammengehalten werden. Alle Gedanken, Einfälle, Schöpfungen Beethovens, Goethes, Rembrandts in den verschiedensten Werken bilden ja unter sich gewissermaßen eine »Familie«; die Familienähnlichkeit verbindet sie, ungeachtet sie nicht äußerlich zur Einheit des gleichen Werks geformt sind. Dies ist das Schöpfertum des Genies, dies daß es »innerlich voller Figur« ist. Es ist der Urgrund aller seiner Wirklichkeit. Wer nicht Schöpfer ist, wem nichts einfällt, wem

nicht uner-schöpflich viel einfällt, und wessen Einfälle nicht dennoch trotz dieser Unerschöpflichkeit unter sich durch das Band jener Familienähnlichkeit zusammengehalten werden, der wird immer höchstens ein »verhindertes« Genie sein.

Um das Gleichnis der Schöpfung, das uns das Kunstwerk bietet, hier weiter und damit die erste Reihe Grundbegriffe der Kunstlehre zu Ende zu verfolgen, müßten wir nun vorgreifen und Begriffe, die wir erst im nächsten Buch durchsichtig machen können, vorwegnehmen. Denn die Kunstlehre — und hier zeigt sich plötzlich wieder aufs deutlichste der Unterschied von der Sprachlehre in diesem Teil — ist ganz systematisch, nach dem Bilde eines Stammbaums. Gerade daraus erhellt, daß sie nicht Organon sein kann, daß sie gegenüber der Sprache hier Gesprochenes ist. Alle Weiterentwicklung eines einzelnen Begriffes — und nur das ist, als einzelnes Glied des Menschen, die Kunst — muß stammbaumartig geschehen können. Der Sprachlehre kann höchstens tabellarische Form gegeben werden; selbst diese Form bringt bloß nachträglich eine Ordnung hinein, die dem ursprünglichen Hervorgang der Kategorien nicht entspricht. Denn dieser Hervorgang geschieht ganz ursprünglich, ganz unmittelbar identisch mit dem wirklichen Vorgang, den sie kategorisieren, hier also mit der Schöpfung. Bei den weiteren Vorgängen wird, der Eigenart des einzelnen Vorgangs entsprechend — wirklich ent-sprechend —, die Reihenfolge der Kategorien jedesmal ganz anders sein, obwohl jede Kategorie ihre Geschwister innerhalb der andern Vorgänge hat, — nur eben nicht an der gleichen Stelle. Die Tabelle ist also leicht herauszuziehen, aber nur indem man eine formelle Ordnung in den Stoff bringt, der eben hier nicht als Stoff einer eigenen untergeordneten Sprachwissenschaft auftritt, sondern als die ursprüngliche Symbolik der Wirklichkeit selber und deshalb in engster »Identitäts«-Fühlung mit dieser Wirklichkeit erscheint. Die Sprache ist kein eigener Inhalt hier, der nach einer inneren Systematik sich entwickeln müßte, sondern die Be-

schreibung des Welttageslaufs unsres Gestirns am Himmelsgewölbe der Weltzeit, Beschreibung also jener Bahn, deren Elemente uns in der algebraischen Symbolik entstanden. Wir beschreiben die Bahn, die wir glauben, mit den Worten, denen wir vertrauen. Die Bahn zu glauben ist schwer, denn wir sehen nur jeweils den einzelnen Punkt, den wir erleben; aber die Sprache ist die wahrhaft »höhere« Mathematik, die uns aus dem einzelnen Punkt des selbsterlebten Wunders den ganzen Bahnverlauf des geglaubten offenbart; und ihr zu vertrauen ist leicht, denn sie ist in uns und um uns, und keine andre, wie sie uns von »außen« kommt; als wie sie aus unserm »Innen« dem »Außen« widertönt. Das Wort ist das gleiche wie es gehört und wie es gesprochen wird. Gottes Wege und des Menschen Wege sind verschieden, aber das Wort Gottes und das Wort des Menschen sind das gleiche. Was der Mensch in seinem Herzen als seine eigene Menschensprache vernimmt, ist das Wort, das aus Gottes Munde kommt. Das Wort der Schöpfung, das in uns tönt und aus uns redet, vom Stammwort an, das unmittelbar herauf aus der Stummheit des Urworts aufklingt, bis zur vollkommen vergegenständlichenden Erzählform der Vergangenheit, das ist alles auch das Wort, das Gott gesprochen hat und das wir geschrieben finden im Buch des Anfangs.

Es geht ein Satz durch das ganze Kapitel hindurch, das von dem Werk im Anfang berichtet. Ein sechsmal wiederkehrender Satz, nur ein einziges Wort lang, nur von einem Doppelpunkt eingeleitet. Der Satz heißt: »gut!«: es war und ist und wird — »gut«. In dieser göttlichen Bejahung des kreatürlichen Daseins besteht die Schöpfung. Dieses »gut!« ist das laute Schlußwort jedes Schöpfungstages, weil es nichts andres ist als das stumme Urwort seines Anfangs.

Was ist »gut«? Was bejaht dies sechsfache göttliche Ja? Das Tagewerk je eines Schöpfungstages. Das Ding nicht einfach als Ding, sondern als Werk, als gewirktes, das Dasein als Schon-Dasein. Das Dasein wird bejaht, indem Gott zu

seinem eigenen Werk »gut« sagt: er hat es gemacht; es ist gut. Er schuf — diese Erzählform geht durch das ganze Kapitel hindurch: er schuf, er sprach, er schied, er sah, und so fort. Vergangenheit und »Er«-Form, doppelte Gegenständlichkeit. Kein Subjekt außer dem einen immer gleichen göttlichen; und dies geht nicht, wie jedes andere Subjekt, als ein Besonderes in sein Prädikat als in ein Allgemeines ein, so daß das Prädikat dadurch subjektiviert, verpersönlicht, und also entgegenständlicht würde, sondern bleibt in reiner, unberührbarer Jenseitigkeit und entläßt das Prädikat frei aus sich zu ruhiger Gegenständlichkeit. Wenn zwei dasselbe tun, so ist es nicht dasselbe, aber wenn der Eine, der nur Einer sein kann, dasselbe tut, so ist es allemal dasselbe: das göttliche Subjekt ist das einzige, das sein Prädikat nicht persönlich färbt. Zur Sicherung dieser reinen Gegenständlichkeit des »er schuf« darf der Schöpfer auch keinen Namen haben, er ist nur »Gott« schlechthin.

Gott schuf. Und die Welt, das Geschaffene? Es »ward«; auch dies Wort klingt immer wieder. Wie der Psalm es zusammenfaßt: »Er sprach und es ward«. Die Schöpfung, für Gott Gemachthaben, ist für die Welt Gewordensein. Was ward? das gleiche, was Gott schuf: die Dinge. Gott schuf den Himmel und die Erde. Die Substantive dieses Kapitels, da der Platz des aktiven Subjekts von Gott allein eingenommen wird, sind akkusativische, von Gott geschaffene Objekte, oder stehen als Gewordenes im passiven Nominativ. »Der« Himmel und »die« Erde: die andern Substantive erscheinen mit dem unbestimmten Artikel, aber dieser erste Satz, der die Schöpfung im Ganzen vorwegnimmt — »im Anfang, als Gott den Himmel und die Erde schuf«, übersetzen alte jüdische Erklärer —, dieser erste Satz, wie er dem Schaffen vorweg die klare aktive Form der Vergangenheit und damit der Schöpfung ihre Wirklichkeit als Zeit gibt, verleiht auch dem Geschaffenen als Ganzem mit einem Schlage die ihm gebührende Form; die Bestimmtheit, die jedes einzelne Ding erst auf dem Umweg über seine durch den unbestimmten Artikel ausgesprochene

Zugehörigkeit zur Gattung erwirbt, besitzt die Gesamtheit der Dinge — Himmel und Erde —, die ja keiner Gattung mehr untersteht, unmittelbar; der bestimmte Artikel gibt hier der Gegenständlichkeit der Dinge überhaupt die Raumform noch vor aller einzelnen Bestimmung; gleichwie auch das bestimmte persönliche allgemeine »er schuf«, durch das die Zeitform der Gegenständlichkeit des Geschehens überhaupt festgelegt wird, dem ersten »war« vorangeht, während alles einzelne verpersönlichte Geschehen, alle einzelne Tat also, erst möglich wird durch die besondere Zeitbestimmung, die an die Tat erst herankommt auf dem Umweg über das reine Geschehen in seiner Verbindung mit der Kopula, also dem »war« erst folgt.

»Den« Himmel und »die« Erde — das Ganze der Schöpfung ist ihr einziges Einziges, das einzige, was seine Individualität nicht erst auf dem Umweg über die Vielheit bezieht, — die geschaffenen Dinge nachher erscheinen in der Vielzahl; selbst Dinge, die sich dem Menschen als so einzig in ihrer Art aufdrängen und sich zur Individualisierung als göttliche Personen gradezu anbieten, wie Sonne und Mond, werden hier zu »Lichtern« und durch diese Rückführung ihrer Individualität auf eine plurale Gattung erbarmungslos und ohne Ansehn der Person in die Dingwelt der Schöpfung gebannt.

»Am Anfang, als Gott Himmel und Erde geschaffen, war die Erde wüste und leer und Finsternis über dem Abgrund und der Geist Gottes brütend über den Wassern«. Ein doppeltes »war«. Als wüste und leer, in adjektivischer Form, erscheint angeschlossen an die Kopula des Seins und Schon-vergangenseins, die hier im Urtext gegen den Sprachgebrauch als lautes Wort auftritt, die erste Aussage von der Dingwelt; adjektivisch überhaupt, eine Finsternis, in der noch alle Eigenschaften nur die eine graue Farbe des Wüst-und-Leeren zeigen, bis Gott sein »es werde Licht« hineinruft; Licht, kein Ding, so wenig wie die Finsternis, sondern selber eine Eigenschaft, für die Erkenntnis das Gleiche wie für das Wollen das »Gut!« — die schlechthin bejahende Bewertung; und nun »scheidet« er den Wirrwarr der Eigenschaften, und als die

Scheidung vollbracht und in der Sichtbarkeit der einzelnen Eigenschaften der Anfang der Schöpfung vollendet ist, da klingt zum ersten Mal das im Licht schon Sichtbargewordene als tönender Laut, als Wort, das »gut«.

Aber im gleichen Satz, wo also aus der ersten noch wüst und leeren Masse der Eigenschaften die geschaffenen Einzeldinge hervorsteigen, wird auch die erste schaffende Einzeltat geboren: das Tatwort aus dem Geschehenswort in seiner adjektivischen Form als Partizip; der Anfang der göttlichen Schöpfungstaten ist, daß sein Geist »brütend« ist; nicht »Gott«, obwohl schon das eine Entpersönlichung ist, sondern das noch unpersönlichere »Gottes Geist«, im Urtext eine noch stärkere Entpersönlichung, weil Gott als »Geist« das Schleppgewand der Weiblichkeit trägt; und »brütend« — die dumpfste aller Tätigkeiten, aus denen sich das innermenschliche Gleichnis der Schöpfung, die Neuschöpfung der Individuen in der Gattung, zusammensetzt, und überdies noch eine Tätigkeit des weiblichen Teils. Dort das Finster des Wüst-und-Leeren, hier die Dumpfheit des Brütens; Ding wie Tat, beide entspringen hier in der Form von Eigenschaften und zwar Eigenschaften, die ganz an der unteren Grenze stehen, wo Ding wie Tat je aus dem, was überhaupt noch nicht Ding und überhaupt noch nicht Tat ist, aufsteigen.

Das also ist der Wortformenschatz der Schöpfung. Aber vergessen wir nicht vor lauter Worten das Wort. Geschieht denn die Schöpfung nicht selber im Wort? »Sprach« Gott nicht? Durften wir dies sein Gesprochenhaben, wie wir es machten, einfach unter seinen Schöpfertaten mit in der Reihe aufzählen? Wir durften es nicht. Zwar die Schöpfung ist, im Anfang mindestens, innerlich breiter als die Offenbarung; viel ist in ihr, was noch lange nicht als Weissagung offenbar geworden ist; niemand weiß, wie lange es noch währen wird, bis einmal alles Geschaffene seinen Mund aufgetan hat und als Voraussage des Wunders vernehmlich wird. Nur ein erstes Leuchten der Offenbarung springt schon im ersten Augenblick der Schöpfung herauf oder wenigstens im zweiten; denn der

erste Augenblick ist ja der des intransitiven »es war«, der dunkelstummen Eigenschaftlichkeit der Dinge wie der Tat; aber im zweiten Augenblick bricht nach dem Schöpfungswort der ganzen Schöpfung als erstes Tatwort in der Schöpfung hervor das »Gott sprach«. Und als erstes sichtbares, wenn auch noch stummes Eigenschaftswort in der Schöpfung das »Licht«. Und in dem Satz, den Gott spricht, erscheint zum ersten Mal unter aller Vergangenheit die Gegenwart, unter allen ruhenden Indikativen die Plötzlichkeit des Imperativs: »es werde«. Und dennoch diese Gegenwärtigkeit und diese Plötzlichkeit noch gebunden in die Es-Form des reinen Geschehens. Gott spricht, aber sein Wort ist noch als ob etwas in ihm spräche, nicht er selber. Sein Wort ist wie eine Weissagung seines künftigen Selbersprechens; aber er spricht noch nicht selber, noch nicht als Selbst. Wesenhaft lösen sich aus seinem Wesen, ein Es aus einem Es, die Worte der Schöpfung.

Bis er zur letzten Schöpfertat den Mund öffnet und spricht: »Lasset uns einen Menschen machen«. »Lasset uns« — zum ersten Mal ist der Bann der Objektivität gebrochen, zum ersten Mal ertönt aus dem einzigen Munde, der bisher in der Schöpfung redet, statt eines »es« ein Ich, und mehr als ein Ich, mit dem Ich zugleich ein Du, ein Du welches das Ich zu sich selbst spricht: »Lasset« »uns«. Ein Neues ist aufgegangen. Ein Neues? Ist es nicht der gleiche, der spricht, wie bisher? Und ist es nicht das gleiche, was er spricht, wie das was vorher von ihm erzählt wurde? ein aus dem Selbst persönlich hervorgehendes Machen, wie es doch auch in »er schuf« und so fort behauptet wurde? Behauptet allerdings; aber wollte es bisher laut werden, so verhallte es zum »es«; nun bleibt es persönlich, nun spricht es »Ich«. Wirklich »Ich«? Hier stoßen wir an die Grenze, die uns mahnt, daß wir auch am sechsten Tag noch in der Schöpfung stehen, und noch nicht in der Offenbarung.

Gott sagt, solange er noch im Schaffen ist, nicht »Ich«, er sagt »Wir«, und ein absolutes, allumfassendes Wir, das kein Ich außer sich meint, der Plural der absoluten Majestät. Ein

Ich, das das Du, wie gerade die deutsche Übersetzung sehr schön zeigt, unmittelbar in sich selbst hat, ein Ich, das nur mit sich selber redet und nur mit sich selbst reden kann. Also ein unpersönliches Ich, ein Ich, das noch in sich selber bleibt, das im Du nicht aus sich heraustritt, sich nicht offenbart, sondern wie der metaphysische Gott der Vorwelt nur in sich lebendig ist. Der Schöpfer offenbart sich in der Schöpfertat; das Schöpferwort, selbst das der letzten Schöpfung, ist kein ihn offenbarendes Wort des Offenbarers, sondern schließlich auch nur eine schaffende Tat des Schöpfers.

Und der Mensch, das letztgeschaffene unter den Geschöpfen? Lasset uns einen Menschen machen, — einen Menschen: der Eigenname Adam klingt im Urtext mit, es wird der erste Eigenname unter lauter Gattungsgeschöpfen, lauter Wesen, die nur geschaffen sind »nach ihrer Art«. Und wirklich »zum Ebenbilde Gottes« geschaffen — und also herausgehoben aus den anderen Geschöpfen und, ob mit oder ohne Eigennamen, belehnt mit dem, was der Schöpfer selbst den Himmelslichtern weigerte: Gottebenbildlichkeit, einer nicht durch die Allgemeinheit der Gattung vermittelten und keiner Vielheit bedürftigen Persönlichkeit, einem Selbst. Ein Neues ist aufgegangen. Aber auch mehr als Selbst — Seele? Dem Menschen ist der Hauch des Lebens eingehaucht; aber haucht er ihn denn auch aus? Spricht er? Er ist stumm geschaffen. Und abermals stoßen wir an die Wand, die das Vorzeichen vom Zeichen, die Weissagung von dem Wunder scheidet.

Aber Weissagung ist hier. Zum letzten Mal sieht Gott an, was er geschaffen. Und diesmal: siehe! — »sehr gut«. Das Stammwort der Schöpfung tritt aus sich heraus. Es bleibt Adjektiv, bleibt im Rahmen seines Wesens; aber es hört auf, die einfache, einzelne, unverglichene Eigenschaft zu bezeichnen; es steigert sich, es vergleicht. Innerhalb des allgemeinen, alles Einzelne auf seinem breiten Rücken tragenden Ja der Schöpfung scheidet sich ein Bezirk ab, der anders, der »sehr« bejaht wird, anders also als alles andre, etwas in der Schöpfung, das doch über die Schöpfung hinausweist. Dies

»sehr«, in der Schöpfung selbst eine Überschöpfung, im Irdischen ein Überirdisches verkündend, ein andres als das Leben, das doch zum Leben gehört und nur zum Leben, das mit dem Leben als sein Letztes geschaffen wurde und das doch über das Leben hinaus ihm erst Erfüllung ahnen läßt: das ist der Tod. Der geschaffene Tod des Geschöpfs ist das Vorzeichen auf die Offenbarung des übergeschöpflichen Lebens. Der Tod, jedem geschaffenen Ding ein rechter Vollender zu seiner ganzen Dinglichkeit, rückt unmerklich die Schöpfung ins Vergangene und macht sie so zur stillen, ständigen Voraussage des Wunders ihrer Erneuerung. Darum wird am sechsten Tag der Schöpfung nicht gesagt, daß es »gut« war, sondern »siehe, gut gar sehr!« »Gar sehr«, so lehren unsre Alten, gar sehr — das ist der Tod.

ZWEITES BUCH

OFFENBARUNG
ODER
DIE ALLZEITERNEUERTE GEBURT DER SEELE

STARK wie der Tod ist Liebe. Stark wie der Tod? Gegen wen denn erweist der Tod seine Stärke? Gegen den, den er ergreift. Und die Liebe — gewiß, sie ergreift beide, den Liebenden wie die Geliebte. Aber die Geliebte anders als den Liebenden. Im Liebenden nimmt sie ihren Ursprung. Die Geliebte wird ergriffen, ihre Liebe ist schon Antwort auf das Ergriffensein, Anteros des Eros jüngerer Bruder. Der Geliebten zunächst gilt es, daß Liebe stark ist wie der Tod. Wie nur dem Weibe, nicht dem Manne die Natur es gesetzt hat, an der Liebe sterben zu dürfen. Was von der zwiefachen Begegnung des Menschen mit seinem Selbst gesagt wurde, gilt streng und allgemein nur dem Manne. Dem Weibe, und gerade dem weiblichsten am meisten, kann auch Thanatos in des Eros süßem Namen nahen. Deswegen, um dieses fehlenden Gegensatzes willen, ist ihr Leben einfacher als das des Mannes. Ihr Herz ist schon in den Schauern der Liebe festgeworden; es bedarf der Schauer des Todes nicht mehr. Ein junges Weib kann reif zur Ewigkeit sein, wie ein Mann erst wenn Thanatos seine Schwelle beschreitet. Den Tod der Alkestis stirbt kein Mann. Das Weib, einmal von Eros gerührt, ist, was der Mann erst in Fausts hundertjährigem Alter: bereit zur letzten Begegnung, — stark wie der Tod.

Das ist, wie alle irdische Liebe, nur ein Gleichnis. Dem Tod, der als Schlußstein der Schöpfung allem Geschaffenen erst den unverwischbaren Stempel der Geschöpflichkeit, das

Wort »Gewesen«, aufdrückt, ihm sagt die Liebe Kampf an, sie, die einzig Gegenwart kennt, von Gegenwart lebt, nach Gegenwart schmachtet. Der Schlußstein des dunkeln Gewölbes der Schöpfung wird zum Grundstein des lichten Hauses der Offenbarung. Die Offenbarung ist der Seele das Erlebnis einer Gegenwart, die auf dem Dasein der Vergangenheit zwar ruht, doch nicht darin haust, sondern im Lichte des göttlichen Antlitzes wandelt.

Gott der Lebendige, zu dem, sofern er nicht grade schläft oder über Feld gegangen ist, die Heiden schreien, hatte sich in der machtvollen Weisheit seiner Schöpfertat als Gott des Lebens aufgetan. Darin ist jene einst in Gottes mythische Lebendigkeit eingemündete schrankenlose Macht wieder hervorgetreten, aber gewendet von augenblicksverhafteter Willkür zu wesenhaft dauernder Weisheit. Was aus Gottes »Nichts« als Selbstverneinung dieses Nichts sich hervorgerungen hatte, trat nach dem Eingehen in Gottes lebendiges »Etwas« aus diesem heraus, nicht mehr als Selbstverneinung, sondern als Weltbejahung. Gottes Lebendigkeit wurde so gewissermaßen abermals zum Nichts, einem Nichts höherer Stufe, Nichts nur mit Bezug auf das, was ihm entsprang, in sich aber ein Nichts voller Charakter, eben kein Nichts, sondern ein Etwas. Nichts war sie nur darin, daß sie, indem sie sich auftat, sofort in neue Gestalten auseinanderbrach, von denen wir die eine, die wesenhafte Macht, schon kennen lernten; denn diese neuen Gestalten haben nichts Benennbares hinter sich, woraus sie hervorgefahren wären; wollte man Gottes Lebendigkeit als diesen Hintergrund etwa der offenbaren Schöpfermacht ansprechen, so müßte dem mit Recht entgegnet werden, daß nicht aus der mythischen Lebendigkeit des verborgenen Gottes, sondern erst aus ihrer Umkehrung ins Offenbare jener Hervortritt geschehen konnte; für diese Umkehrung aber fehlt der Name; sie ist gewissermaßen nur der geometrische Punkt, aus dem der Hervortritt geschieht.

Zwar war sie auch »vor« der Umkehrung nur ein solcher geometrischer Punkt, das Zusammentreten der beiden Stücke,

des Urja und des Urnein des göttlichen Nichts; und die Umkehrung ist nur faßbar in der Umkehrung der Richtungen, die eben im einen Fall zusammen-, im andern auseinanderstrahlen. Aber das Ergebnis des Zusammentritts zweier Linien ist zwar nur ein Punkt, aber als erzeugter Punkt ein benennbares, ein bestimmtes, ein Etwas, wie der Punkt x, y innerhalb eines Koordinatensystems. Dagegen der Punkt, der nur bestimmt ist als der Ausgangspunkt von Richtungen, ist wie der Ausgangspunkt eines Koordinatensystems O zwar festgelegt, aber nicht bestimmt, sondern nur Ursprung der im Koordinatensystem geschehenden Bestimmung. Daher kommt es, daß der Gott im Heidentum ein höchst lebendiges, sichtbares Antlitz hat und durchaus nicht als ein verborgener Gott empfunden wird, während der Glaube ganz deutlich spürt, daß er von einem Gott, der nicht offenbar würde, gar nichts weiß, sondern Gott an sich ihm ein »verborgener Gott« ist, derselbe Gott, der vor seiner Umkehr aus der Verborgenheit ins Offenbare dem Unglauben gar nicht verborgen schien. Grade an diesem verschiedenen Verhältnis zur Offenbarung wird der Standort des Heidentums erkennbar, wie wir ihn im ersten Teil durchweg bestimmten: zwischen dem ursprünglichen Nichts als dem Urgrund des ursprünglichen Etwas und diesem ursprünglichen Etwas als dem zwar nicht offenbaren, sondern in sich verhüllten, aber dennoch sichtbaren Ergebnis jenes ursprünglichen Nichts. Sichtbar, obwohl nicht offenbar, nämlich sichtbar für den, dessen Augen von dem gleichen Dunkel umhüllt sind, in das sich jenes ursprüngliche Etwas verhüllt, und also angepaßt an dieses Dunkel.

Wenn aber Gott — und entsprechendes werden wir später auch für die beiden andern Elemente der Vor-welt finden — für den Glauben, abgesehen von der Offenbarung, schlechthin verborgener Gott ist, innerhalb der Offenbarung aber sofort offenbar wird, also in die Gestalten seines Offenbarwerdens auseinanderfährt, verlieren wir dann da nicht aus den Händen, was wir schon zu halten glaubten: die elementare »Tatsächlichkeit« Gottes? Wenn Gott nur verborgener Ursprung

seines Offenbarwerdens ist, wo bleibt dann in der Offenbarung die gradezu greifbare Wirklichkeit, die der Gott im Heidentum schon besaß? Aber besaß er sie denn wirklich? War sie nicht hundertfältig gebrochen durch die unerschütterte Allmacht des Vielleicht? Gewiß, die Tatsächlichkeit scheint von dem Vielleicht nicht unmittelbar betroffen, aber schließlich ist eine solche Tatsächlichkeit, die sich auf alle Fragen nach ihrem Wie verleugnen läßt, doch auch keine sehr selbstgewisse. Man darf vermuten, daß die Offenbarung, indem sie die elementare Tatsächlichkeit Gottes nicht erkennen zu können behauptet und diesen Gott als den »verborgenen« abtut, statt dessen nach einer ihr gemäßen, nicht in den Elementen, sondern in der einen Bahn der einen Wirklichkeit selber begründeten Tatsächlichkeit trachtet, die über alles Vielleicht in die Höhe schlechthiniger Sicherheit hinausgehoben wäre.

Und so ist es. Wie der vor-weltliche Gott aus seinem Nichts Ergebnis erst geworden war, so ist auch der verborgene Gott, als den der Glaube jenes Ergebnis der Vorwelt allein zu sehen bekommt, nur der Anfang eines Geschehens, dessen ersten Akt wir in der göttlichen Weltschöpfung schon sahen. Die Schöpfung ist für Gott nicht bloß Schöpfung der Welt, sondern auch etwas, was in ihm selber als dem verborgenen vorgeht. In diesem Sinn mußten wir die Schöpfung schon als ein Offenbarwerden Gottes bezeichnen. Und zwar offenbart er sich in ihr als Schöpfer, also in lauter Taten, die nicht mehr wachsen, nicht mehr zunehmen, sondern im Anfang und einfürallemal und also, was Gott angeht, nicht Taten. sondern Eigenschaften sind. Soll nun das andre, was »außer« der Schöpfung aus Gottes Verborgenheit hervorgeht, diese einfürallemal freigesetzte, grenzenlose Unendlichkeit der göttlichen Schöpfermacht ergänzen in Richtung auf einen Zusammenschluß jener Unendlichkeit zur tatsachenhaften Einheit. so muß es etwas sein, was in sich den Trieb hat, die ganze hingebreitete Unendlichkeit der göttlichen Macht nach und nach zu durchlaufen, also etwas in sich Wachsendes, in sich

Steigerungsfähiges. Wie und wo es diesen Trieb verwirklicht, kann hier noch dahingestellt bleiben; notwendig aber ist, und muß schon hier deutlich werden, daß es ihn hat.

Wie es zuvor die ursprüngliche Freiheit, die ungebändigte Leidenschaft des mythischen Gottes war, die als göttliche Schöpfermacht aus dem verborgenen Gott ans Licht des neuen Tages bricht, so sucht nun auch jenes schicksalhafte göttliche Wesen, die Moira des Gottes, sich einen Weg ins Freie. Gottes innere »Natur«, die unendliche Meeresstille seines Seins, hatte sich unter dem Anprall der innergöttlichen Tatfreiheit wohl zum Schicksal verdichtet und vergewichtigt; aber immer war auch das Schicksal etwas Dauerndes gewesen; die Moira wandelte ihren Spruch nicht; er mochte wohl erst im Laufe der Zeit sich enthüllen, aber er gilt von Anfang; das Schicksal ist Urgesetz, seine Künderinnen sind die ältesten im Göttergeschlecht, und nicht zufällig meist weiblich; denn das Mütterliche ist stets das, was schon da ist, das Väterliche kommt erst hinzu; das Weib ist dem Manne immer Mutter. Diese Dauerhaftigkeit und Uranfänglichkeit aber muß nun dem Schicksal verloren gehen, wenn es aus dem Dunkel der göttlichen Verborgenheit jetzt ins Helle bricht. Als wesenhaftes, eigenschaftliches Sein war die Tatfreiheit in der Schöpfermacht offenbar geworden; jetzt muß das schicksalgebundene Sein in entsprechender Umkehr sich offenbaren als augenblicksentsprungenes Geschehen, als ereignetes Ereignis. Schicksal, das ereignishaft mit der ganzen Wucht des Augenblicks hereinbricht, nicht verhängt von uran, sondern grade als Verneinung alles von uran Geltenden, ja als Verneinung schon des Augenblicks, der unmittelbar diesem vorhergeht, Augenblick, der in seinem eigenen engen Raume die ganze Schwere des Verhängnisses hegt, eines Verhängnisses, nicht »verhängt«, sondern plötzlich da und in seiner Plötzlichkeit doch unabwendbar, als wäre es verhängt von uran, — was ist das? Ein Blick auf das Geschöpf, das in Gottes Gleichnis und Ebenbild erschaffen worden, lehrt uns, wie wir dies affekt-

gewordene innergöttliche Schicksal allein nennen können und müssen. Wie Gottes augenblicksgeborene Willkür sich zur dauernden Macht verkehrt hatte, so sein ewiges Wesen zur jeden Augenblick neuerwachten, immer jungen, immer ersten — Liebe. Denn Liebe allein ist so zugleich schicksalshafte Gewalt über das Herz, in dem sie erwacht, und doch so neugeboren, so — zunächst — vergangenheitslos, so ganz dem Augenblick, den sie erfüllt, und nur ihm selbst entsprungen. Sie ist ganz Muß, ganz — nach den Worten des großen Liebenden, der seine Liebe und den seine Liebe durch Hölle, Welt und Himmel trug — »deus fortior me«, und doch, nach den unmittelbar anschließenden Worten, in ihrer Gewalt nicht gestützt auf ein von uran geschaffenes Verhängnis, ein immerwährendes Vorlängst ihres Schondaseins, sondern auf das immer neue Soeben ihres Gerade=in=diesem=Augenblick=gekommen=seins: ecce deus fortior me »qui veniens dominabitur mihi«. Sie ist nichts andres als der Spruch des Schicksals, an dem die Willkür des mythischen Gottes in ihm selber zerbrach, und sie ist doch verschieden davon, wie der Himmel von der Erde; denn sie hat sich verkehrt aus jenem Spruch, der als ein einfaches Ja, ein einfaches »So ist es«, »So ward es verhängt«, aus dem Nichts hervortrat, in ein Muß, das als ein Nein, als eine allzeit neue Selbstverleugnung, unbekümmert um alles, was voranging oder folgen mag, ganz Geburt des unmittelbar gegenwärtig er=lebten Augen=blicks des Lebens, aus der Nacht des verborgenen Gottes ins Offenbare bricht.

Hier beginnt jene Ergänzung des in den Taten der Schöpfung bloß angehobenen göttlichen Sichoffenbarens, von der wir vorhin sprachen. Um die »Tatsächlichkeit« Gottes, die in seiner Verborgenheit verloren zu gehen drohte, wiederzugewinnen, darf es nicht bleiben bei seinem ersten Offenbarwerden in einer Unendlichkeit voll schöpferischer Taten; da drohte Gott sich wieder hinter der Unendlichkeit der Schöpfung zu verlieren; er schien zum bloßen »Ursprung« der Schöpfung und damit doch wieder zum verborgenen Gott zu werden, was er eben durch die Schöpfung aufgehört hatte zu

sein. Es muß aus dem Dunkel seiner Verborgenheit ein andres hervortreten als die bloße Schöpfermacht, etwas, worin die breite Unendlichkeit der schöpferischen Machttaten im Sichtbaren festgehalten wird, so daß Gott nicht wieder hinter diese Taten ins Verborgene zurückweichen kann. Ein solches Festhalten einer ausgedehnten Unendlichkeit kann nur so erfolgen, daß diese Breite ganz durchlaufen wird; als unendliche Breite kann sie aber durchlaufen werden nur von einer Kraft unendlichen Atems, einer Kraft, die nicht müde wird. Und diese Kraft muß selbstverständlich ebenfalls unmittelbar aus der Tiefe der göttlichen Verborgenheit hervorbrechen; denn nur dann kann sie leisten, was wir hier verlangen: die Sicherung der in der Schöpfung geschehenden Offenbarung vor einem Rückfall in die Nacht des Geheimnisses. So verlangt die erste Offenbarung in der Schöpfung, grade um ihres Offenbarungscharakters willen, das Hervorbrechen einer »zweiten« Offenbarung, einer Offenbarung, die nichts weiter ist als Offenbarung, einer Offenbarung im engeren, nein im engsten Sinn.

Eine Offenbarung also muß das sein, die nichts »setzt«, nichts aus sich heraus ins Leere schafft; ein solches Offenbarwerden war zwar auch Offenbarwerden, aber nur »auch«; wesentlich und vor allem war es Schöpfung; das Offenbarwerden, das wir hier suchen, muß ein solches sein, das ganz wesentlich Offenbarung ist und nichts weiter; das heißt aber: es darf nichts sein als das Sichauftun eines Verschlossenen, nichts als die Selbstverneinung eines bloßen stummen Wesens durch ein lautes Wort, einer still ruhenden Immerwährendheit durch einen bewegten Augenblick. Im Aufleuchten eines solchen Augen=blicks wohnt die Kraft, das geschaffene Sein, das von diesem Aufleuchten getroffen wird, aus dem geschaffenen »Ding« umzufärben in ein Zeugnis eines geschehenen Offenbarens. Jedes Ding ist ein solches Zeugnis, schon weil es geschaffenes Ding und die Schöpfung selber schon die erste Offenbarung ist. Aber eben weil es geschaffenes Ding von uran ist, bleibt dies, daß es Zeugnis einer geschehenen Offenbarung ist, hinter ihm im Dunkel eines ersten Anfangs; erst

indem es irgendwann einmal in der Zeit von dem Aufleuchten einer nicht einfürallemal geschehenen, sondern in diesem Augenblick geschehenden Offenbarung überstrahlt wird, erst damit wird ihm der Umstand, daß es einer Offenbarung das Dasein dankt, zu mehr als einem »Um-stand«, — zum inneren Kern seiner Tatsächlichkeit. Erst so, nicht mehr Zeugnis einer überhaupt geschehenen, sondern Äußerung einer im Augenblick »soeben« geschehenden Offenbarung, tritt das Ding aus seiner wesenhaften Vergangenheit in seine lebendige Gegenwart.

Und indem dies »Aufleuchten« in der Länge der Zeit immer neu von Ding zu Ding weiterfließt, löst es die Dinge aus ihrer Nurgeschaffenheit und erlöst zugleich die Schöpfung von der dauernd über ihr schwebenden Angst eines Zurücksinkens in ihren Ursprung aus dem Nichts einer-, der göttlichen Verborgenheit andrerseits. Die Offenbarung grade in ihrer unbedingten Augenblicksentsprungenheit ist so das Mittel, durch welches die Schöpfung im Gestalthaften befestigt wird. Der Schöpfer konnte noch hinter der Schöpfung ins gestaltenreiche und grade deshalb selber gestaltenlose Dunkel zurücktreten; es blieb ihm gewissermaßen immer die Flucht in die Vergangenheit des »Ursprungs«, wo er sich »bescheiden hinter ewigen Gesetzen verbergen konnte«; aber der Offenbarer in seiner allzeitlichen Gegenwärtigkeit kann ihn jeden Augenblick im Hellen, Offenbaren, Unverborgenen, eben in der Gegenwart festhalten, und indem er das tut, läßt er Gottes Verborgenheit endgültig ins Vergangene sinken; Gott ist nun gegenwärtig, gegenwärtig wie der Augenblick, wie jeder Augenblick, und damit fängt er an zu werden, was er als Schöpfer noch nicht wahrhaft gewesen war und was er auch jetzt erst zu werden anfängt: »tatsächlich«, wie die Götter der Heiden in der ummauerten Burg ihres Mythos.

Es ist die Liebe, auf die alle hier an den Begriff des Offenbarers gestellten Forderungen zutreffen, die Liebe des Liebenden, nicht die der Geliebten. Nur die Liebe des Liebenden ist diese jeden Augenblick erneute Selbsthingabe, nur er ver-

schenkt sich in der Liebe. Die Geliebte empfängt das Geschenk; dies, daß sie es empfängt, ist ihre Gegengabe, aber im Empfangen bleibt sie bei sich und wird ganz ruhend und in sich selige Seele. Aber der Liebende — er entringt seine Liebe dem Stamm seines Selbst, wie der Baum sich seine Zweige entringt, jeder Ast entbricht dem Stamm und weiß nichts mehr von ihm, den er verleugnet; aber der Baum steht da im Schmuck seiner Äste, die zu ihm gehören, ob sie gleich ein jeder ihn verneinen; er hat sie nicht freigelassen, er ließ sie nicht zu Boden fallen wie reife Früchte; jeder Zweig ist sein Zweig und ist doch ganz Zweig für sich, an eigener, nur ihm allein eigener Stelle hervorgebrochen und dieser Stelle dauernd verbunden. So ist die Liebe des Liebenden in den Augenblick ihres Ursprungs eingewachsen, und weil sie das ist, muß sie alle andern Augenblicke, muß sie das Ganze des Lebens verleugnen; sie ist treulos in ihrem Wesen, denn ihr Wesen ist der Augenblick; und so muß sie sich, um treu zu sein, jeden Augenblick erneuen, ein jeder Augenblick muß ihr zum ersten Blick der Liebe werden. Nur durch diese Ganzheit in jedem Augenblick kann sie ein Ganzes geschaffenen Lebens ergreifen, aber dadurch kann sie es auch wirklich; sie kanns, indem sie dieses Ganze mit immer neuem Sinn durchläuft und bald dies, bald jenes Einzelne darin bestrahlt und belebt, — ein Gang, der, alle Tage neu beginnend, nie an sein Ende zu kommen braucht, der jeden Augenblick, weil er ganz in diesem Augenblick ist, auf der Höhe zu sein meint, über die nichts mehr hinausliegt, und dennoch mit jedem neuen Tag erfährt, daß er das Stück Leben, das er liebt, noch nie so sehr geliebt hat wie heute; alle Tage hat Liebe das Geliebte ein bißchen lieber. Diese stete Steigerung ist die Form der Beständigkeit in der Liebe, indem und weil sie doch höchste Unbeständigkeit und nur dem einzelnen gegenwärtigen Augenblick gewidmete Treue ist; sie kann aus tiefster Untreue so zur beständigen Treue werden und nur daraus; denn nur die Unbeständigkeit des Augenblicks befähigt sie, jeden Augenblick wieder für neu zu erleben und so die Fackel

der Liebe durch das ganze Nacht- und Dämmerreich des geschaffenen Lebens zu tragen. Sie steigert sich, weil sie immer neu sein will; sie will immer neu sein, um beständig sein zu können; sie kann beständig nur sein, indem sie ganz im Unbeständigen, im Augenblick, lebt, und sie muß beständig sein, damit der Liebende nicht bloß der leere Träger einer flüchtigen Wallung sei, sondern lebendige Seele. So liebt Gott auch.

Aber liebt er denn? Dürfen wir ihm Liebe zuschreiben? Schließt der Begriff der Liebe nicht Bedürftigkeit ein? Und könnte Gott bedürftig sein? Haben wir nicht dem Schöpfer abgesprochen, daß er aus Liebe schafft, um ihm nicht Bedürftigkeit zusprechen zu müssen? Und nun sollte der Offenbarer dennoch aus Liebe sich offenbaren?

Aber weshalb haben wir dem Schöpfer Bedürftigkeit abgesprochen? Weil sein Schaffen nicht Willkür, nicht Einfall, nicht Not des Augenblicks sein soll, sondern Eigenschaft und dauerndes Wesen. Und Eigenschaft und dauerndes Wesen darf allerdings die Bedürftigkeit für Gott nicht sein. Aber das ist die Liebe ja auch nicht. Sie ist nicht Eigenschaft des Liebenden; er ist nicht ein Mensch, der liebt; daß er liebt, ist nicht nähere Bestimmung eines Menschen. Sondern Liebe ist momenthafte Selbstverwandlung, Selbstverleugnung des Menschen; er ist gar nichts andres mehr als Liebender, wenn er liebt; das Ich, das sonst die Eigenschaften tragen würde, ist in der Liebe im Augenblick der Liebe restlos verschwunden; der Mensch stirbt in den Liebenden hinüber und steht in ihm wieder auf. Bedürftigkeit wäre eine Eigenschaft. Wie aber hätte eine Eigenschaft Platz in dem engen Raume eines Augenblicks? Ist es denn also überhaupt wahr, daß Liebe Bedürftigsein bedeutet? Vielleicht geht es ihr voraus. Aber was weiß sie denn, was ihr vorausgeht? Der Augenblick, der sie erweckt, ist ihr erster; mag, von außen gesehen, ihr ein Bedürfnis zugrunde liegen — was heißt das anders, als daß der Punkt des geschaffenen Daseins, den sie noch nicht mit

ihrem Blick getroffen hat, noch im Dunkel, eben dem Dunkel der Schöpfung ruht? Dies Dunkel ist das Nichts, das ihr als geschaffener »Grund« zugrunde liegt. Aber in ihr selbst, auf der schmalen Planke ihrer Augenblicklichkeit, ist für kein Bedürfnis Raum; sie ist, in dem Augenblick, in dem sie ist, ganz erfüllt; die Liebe des Liebenden ist immer »glücklich«; wer wollte ihm sagen, daß er noch etwas bedürfe außer — zu lieben?

So ist Liebe keine Eigenschaft, sondern ein Ereignis, und keine Eigenschaft hat Platz in ihr. »Gott liebt« heißt nicht, daß die Liebe ihm eignet wie eine Eigenschaft, etwa wie die Macht, zu schaffen, Liebe ist nicht die feste unveränderliche Grundform seines Antlitzes, nicht die starre Maske, die der Former vom Antlitz des Toten abnimmt, sondern das flüchtige, nie versiegende Mienenspiel, das immer junge Leuchten, das über die ewigen Züge geht. Liebe scheut davor, ein Bildnis vom Liebenden zu machen; das Bildnis ließe das lebendige Antlitz zum Toten erstarren. »Gott liebt« ist reinste Gegenwart — was weiß Liebe selber, ob sie lieben wird, ja selbst, ob sie geliebt hat? Genug, sie weiß das eine, daß sie liebt. Sie geht auch nicht ins Breite der Unendlichkeit, wie die Eigenschaft es tut; Weisheit und Macht sind Allweisheit und Allmacht, Liebe ist nicht Allliebe; vom »allliebenden« Vater weiß die Offenbarung nicht; Gottes Liebe ist stets ganz in dem Augenblick und an dem Punkt, wo sie liebt, und nur in der Unendlichkeit der Zeit, Schritt für Schritt, erreicht sie Punkt auf Punkt und durchseelt das All. Gottes Liebe liebt, wen sie liebt und wo sie liebt; keine Frage hat das Recht, ihr zu nahen, denn jeder Frage wird einmal die Antwort werden, indem Gott auch ihn, auch den Frager, der sich von Gottes Liebe verlassen glaubt, liebt. Gott liebt immer nur, wen und was er liebt; aber was seine Liebe von einer »Allliebe« scheidet, ist nur ein Nochnicht; nur noch nicht liebt Gott alles außer dem, was er schon liebt. Seine Liebe wandelt in immer frischem Trieb durch die Welt. Sie ist immer im Heute und ganz im Heute, aber alles tote Gestern und Morgen wird in

dieses sieghafte Heute einmal verschlungen, diese Liebe ist der ewige Sieg über den Tod; die Schöpfung, die der Tod krönt und schließt, kann ihr nicht Stand halten; sie muß sich ihr ergeben in jedem Augenblick und darum schließlich auch in der Fülle aller Augenblicke, in der Ewigkeit.

Was so als Enge des Begriffes der göttlichen Liebe erscheint, wie ihn der Glaube faßt, nämlich daß diese Liebe nicht wie das Licht als wesenhafte Eigenschaft nach allen Seiten strahlt, sondern in rätselhaftem Ergreifen Einzelne ergreift — Menschen, Völker, Zeiten, Dinge —, unberechenbar in diesem Ergreifen bis auf die eine Gewißheit, daß sie einmal auch das noch Unergriffene ergreifen wird: diese scheinbare Engherzigkeit macht die Liebe erst wahrhaft zur Liebe; nur so, indem sie sich in jeden Augenblick ganz hineinwirft, und sei es, daß sie alles andere darum vergißt, nur so kann sie schließlich alles wirklich ergreifen; ergriffe sie alles mit einem Male, was wäre sie anders als schon die Schöpfung war? Denn auch die Schöpfung schuf alles mit einem Male und wurde so zur immerwährenden Vergangenheit; eine Liebe, die alles von vornherein ergriffen hätte, wäre eben auch nur ein Vonvornherein, nur eine Vergangenheit, und nicht was Liebe erst zur Liebe macht: Gegenwart, reine, unvermischte Gegenwart.

Solche Vergangenheit bestimmt den Begriff des Offenbarers im Islam. Hier ist, genau wie im vorigen Buch der Begriff des Schöpfers, der des Offenbarers unmittelbar, ohne jene vielberufene Umkehr des Ja und des Nein, aus dem lebendigen Gott des Mythos hervorgegangen. Wie sich damals die Schöpferwillkür nicht zur Schöpferweisheit verfestigte, so bleibt jetzt die Offenbarung göttliche Eigenschaft, Notwendigkeit des göttlichen Wesens; der Augenblick kommt nicht über sie; sie wird nicht selbstverleugnende Leidenschaft; sie ähnelt so der Schöpfung, nicht der Schöpfung nach dem Begriff des Islam, welche freie, unnotwendige Tat der göttlichen Willkür ist, aber der Schöpfung nach dem Be-

griff des Glaubens. So notwendig, so wesenhaft, so eigenschaftlich wie diese wird im Islam die Offenbarung aus Gott herausgesetzt.

Allahs Wesen ist jene Allliebe, die nicht sich in jedem Augenblick der Liebe schrankenlos wegschenkt, sondern die Offenbarung wie ein gegenständliches Geschenk aus sich heraus der Menschheit gibt. Nicht willkürlich ist die Gabe; alles Augenblickliche — und das wäre ja die Willkür — bleibt ihr fern. Gott ist der Erbarmer, jede Sure des Korans sagt es; das Erbarmen ist seine Eigenschaft, sie strahlt wesenhaft über alle Menschen, alle Völker aus. Der Koran weist den Gedanken der parteiischen Bevorzugung, etwa eines Volkes, aus dem Begriffe Gottes ab. Jedem Volk, nicht etwa den Arabern allein, hat Allah einen Propheten gesandt, jeder von ihnen lehrte sein Volk die ganze Glaubenswahrheit; daß diese Wahrheit dennoch heute bei den meisten Völkern verstummt oder verzerrt ist, muß dann freilich erklärt werden; doch liegt die Erklärung nah: jene Völker haben eben den Propheten nicht geglaubt; an ihnen liegt es, wenn sie die Offenbarung nicht festhielten; Allah hat sie auch ihnen gegeben so gut wie jetzt dem Volke Muhameds. Um diese Fiktion aufzustellen, müssen Prophetengestalten der Vergangenheit und das Schicksal dieser Gestalten frei erfunden werden; die Grundansicht verlangts: Allah muß sich offenbaren; das ist sein Wesen, »barmherzig« zu sein, und so hat er sich offenbart. »Barmherzig« muß man jenes Wort des ersten Verses der Suren wohl übersetzen; denn es ist hier aus dem lebendigen Leib der heiligen Sprache, wo es zwischen Menschen und vom Menschen zu Gott so gut gebraucht werden kann wie von Gott zum Menschen, herausgeschnitten und auf die letztgenannte, spezifisch theologische Anwendung beschränkt, bedeutet also nicht mehr die Liebe überhaupt, sondern eine Liebe, die nur von Gott zum Menschen gehen kann, also eben nur das Erbarmen. Und vollständig ist diese Offenbarung von Anfang an; schon dem Adam und so allen folgenden Propheten hat Gott den »Islam«

anbefohlen! die Erzväter, die Propheten, Jesus, sie alle sind »Gläubige« im vollen, theologisch offiziellen Sinn des Wortes. Der Vorzug Muhameds liegt in seinen persönlichen Qualitäten, nicht etwa darin, daß die größte Fülle der göttlichen Liebe sich über ihn ergossen hätte; die Fahrt durch die sieben Himmel ist kein göttlicher Gnadenbeweis, sondern eine eigene Wundertat des Propheten. Die Fülle dieser Liebe wächst nicht, sie ist eben einfürallemal der Welt zugewandt; es gibt keine Steigerung in ihr. So ist ihr alles »Momenthafte«, verblendet »Parteiische« fern, aber auch alle stets blinde Kraft, wie sie der echten Liebe innewohnt. Allah könnte nicht wie der Gott des Glaubens den Seinen ins Gesicht sagen, daß er sie in ihren Sünden und um sie für ihre Sünden zur Verantwortung zu ziehen, vor allen andern erwählt habe. Daß die Mängel des Menschen gewaltigere Erwecker der göttlichen Liebe sind als seine Vorzüge, das ist dem Islam ein unvollziehbarer, ein widersinniger Gedanke — es ist der Herzgedanke des Glaubens; Erbarmen hat Allah mit menschlicher Schwäche, aber daß er sie liebt vor der Stärke, diese göttliche Demut ist dem Gott Muhameds fremd.

Und wie zum Zeichen, daß die Offenbarung hier im Islam nicht ein lebendiges Ereignis zwischen Gott und Mensch ist, ein Geschehen, in das Gott selber eingeht bis zur völligen Selbstverneinung, göttliches Sichselberschenken, sondern eine frei hingesetzte Gabe, die Gott dem Menschen in die Hände legt, ist hier die Offenbarung von vornherein das, was sie im Glauben sogar für sein eigenes Bewußtsein erst allmählich und nie ganz wird: ein Buch. Das erste Wort der Offenbarung an Muhamed lautet: Lies! Das Blatt eines Buches wird ihm gezeigt, ein Buch bringt ihm der Erzengel in der Nacht der Offenbarung vom Himmel hernieder. Älter und heiliger als die geschriebene gilt dem Judentum die mündliche Lehre, und Jesus hat den Seinen kein geschriebenes Wort hinterlassen; der Islam ist Buchreligion vom ersten Augenblick an. Das Buch, das vom Himmel herab gesendet wird — kann es eine völligere Abkehr von der Vor-

stellung geben, daß Gott selber »herniedersteigt«, selber sich dem Menschen schenkt, sich ihm preisgibt? Er thront in seinem höchsten Himmel und schenkt dem Menschen — ein Buch.

Dem Menschen. Er ist der andre Pol der Offenbarung. Auf ihn ergießt sich die göttliche Liebe. Wie macht er sich bereit, sie zu empfangen? Denn er muß sich bereiten. Der Mensch, den wir als den »metaethischen« kennen lernten, ist unbereit; er hört nicht, er sieht nicht — wie soll er da die Gottesliebe empfangen? Auch seine Verschlossenheit muß sich erst auftun, auf daß er Gottes Wort hören, Gottes Leuchten sehen lerne. Trotz und Charakter, Hybris und Daimon waren in ihm zusammengetreten und hatten ihn zum in sich gekehrten stummen Selbst gebildet. Nun er aus sich heraustritt, enthüllen sich auch hier wieder die Kräfte, die ihn bildeten. Und wieder treten sie in der umgekehrten Reihe ihres Eintritts hervor. Der trotzige Stolz des freien Willens, der in seinen immer erneuten Aufwallungen den daseienden Charakter zum Selbst schloß, wird jetzt das erste, was aus dem Innern des Selbst nach außen tritt, und als ein erstes, ein Anfang des Nachaußentretens, notwendigerweise nicht mehr in der Gestalt leidenschaftlicher Aufwallungen, deren jede einzelne in ihrer Augenblicklichkeit die ganze Höhe erschwingt, sondern in ruhiger Ausbreitung.

Ein Stolz, der, statt trotzig aufzuschäumen, ruht? Ein Stolz also, der nicht mit krampfiger Gewalt das Antlitz des Menschen verzerrt, sondern der einfach da ist und, statt den Menschen bis zur Unkenntlichkeit zu verwandeln, vielmehr wie ein stilles Gewässer sich um ihn und unter ihn breitet und ihn trägt. Was ist das für ein Stolz, der also sich dem Stolz des Trotzes entgegenzusetzen scheint? Ein Stolz, der nicht in dem Augenblick seiner Äußerung eine besondere Art Mensch zu schaffen scheint; denn der Trotzige ist ein besonderes Menschenbild; sondern der als eine Eigenschaft auftritt, die der Mensch dauernd an sich trägt, ohne daß ihr eigent-

liche Äußerungen von besonders charakteristischer Physiognomie zugehörten, — was ist das für ein Stolz? Es müßte ein Stolz sein, der nicht stolz »auf« dieses oder jenes wäre, denn dann wäre er zwar Eigenschaft, aber nur Eigenschaft unter Eigenschaften, nicht wesentliche Eigenschaft, in der der ganze Mensch zu ruhen vermag. Das Wort »Stolz« ist vielleicht zu sehr nach der andern Seite belastet; es klingt zu viel von Hochmut mit darin, Hochmut, dessen echte Äußerung eben nur der Trotz ist. Und doch steht der Stolz rein in der Mitte zwischen Trotz und jener Umkehrung des Trotzes, die wir suchen. Er kann sich »äußern«; dann wird er ganz von selbst hochmütiger Trotz, Hybris; aber er kann auch ganz jenseits allen Gedankens an Äußerung einfach nichts weiter als sein. Solch einfach seiender Stolz aber, in welchem dann der Mensch stille ist und sich tragen läßt, ist nun freilich das reine Gegenteil des stets neu aufwallenden Trotzes. Es ist die Demut.

Auch die Demut ist ja ein Stolz. Nur Hoffart und Demut sind gegensätzlich. Aber die Demut, die sich bewußt ist, von eines Höheren Gnaden zu sein was sie ist, sie ist so sehr Stolz, daß jenes Bewußtsein des Gottesgnadentums selber geradezu für ein hoffärtiges Bewußtsein gehalten werden konnte. Die Demut ruht im Gefühl des Geborgenseins. Sie weiß, daß ihr nichts geschehen kann. Und sie weiß, daß ihr keine Macht dies Bewußtsein rauben kann. Es trägt sie, wohin sie auch gehen mag. Sie bleibt immer von ihm umgeben. Die Demut allein ist ein solcher Stolz, der vor allen Aufwallungen sicher, aller Äußerungen unbedürftig ist und der für den Menschen, der ihn hat, eine schlechthin notwendige Eigenschaft bedeutet, in der er sich bewegt, weil er es gar nicht mehr anders weiß. Und diese Demut in ihrer stolz-ehrfürchtigen Selbstverständlichkeit ist dennoch weiter nichts als der aus seiner stummen Verschlossenheit heraus- und hervortretende Trotz. Wie dieser, wo er als tragische Hybris sichtbare Gestalt annahm, bei der schaulustigen Menge Schauer der Furcht erregte, ohne doch selber etwas davon

zu spüren, so fühlt er sich nun nach der Umkehr selber von Schauern der Ehrfurcht überschauert und doch von ihnen getragen. Das Wort des griechischen Theoretikers der Tragödie und das Wort, das die Offenbarung, als sie griechisch reden lernte, sich wählte, ist ein und dasselbe: Phobos. Die Ehrfurcht reißt die in der Kunst- und Scheinwelt der Tragödie Getrennten, den Helden und den Zuschauer in eins; das leblose Bild wird nun selber erfüllt von dem Leben, das es bisher bloß im Betrachter erweckt, und also lebendig; es kann nun seinen Mund auftun und reden.

Demütig-stolze Ehrfurcht, Gefühl der Abhängigkeit zugleich und des sicheren Geborgenseins, der Zuflucht in ewigen Armen — siehe da, ist nicht auch dies wieder die Liebe? Nur freilich nicht der Liebende ruht in solchem Bewußtsein, sondern das Geliebte. Es ist die Liebe des Geliebten, die wir hier beschreiben. Das Geliebte weiß sich also getragen von der Liebe des Liebenden und darin geborgen. Was dem Liebenden ein immer zu erneuernder Augenblick ist, das Geliebte weiß es als ewig, immer und ewig. »Immer« ist das Wort, das über seiner Liebe geschrieben steht. Sie ist nie größer als im Augenblick, wo sie erweckt wird; sie kann nicht mehr wachsen, aber sie kann auch nicht abnehmen, sie kann höchstens sterben: das Geliebte ist treu. Sein Geliebtsein ist die Luft, in der es lebt. Die Liebe des Liebenden ist ein immer neu sich ihm entzündendes Licht; der Augenblick des Aufleuchtens gibt ihr die Gegenwärtigkeit. Die Liebe des Geliebten sitzt still zu den Füßen der Liebe des Liebenden; ihr gibt Gegenwärtigkeit nicht der einzelne, immer neue Augenblick, sondern die ruhige Dauer; weil sie sich »immer« geliebt weiß, nur deshalb weiß sie sich geliebt in jedem Augenblick. Nur der Liebende hat die Geliebte alle Tage ein bißchen lieber; die Geliebte spürt in ihrem Geliebtsein nichts von dieser Steigerung. Nachdem sie einmal die Schauer des Geliebtseins überschauert haben, bleibt sie darin bis ans Ende. Sie ist zufrieden, geliebt zu sein — was fragt sie nach Himmel und Erde? Was fragt sie selbst nach der Liebe des

Liebenden? Ihr Wiederlieben ist nur, daß sie sich lieben läßt. Der Liebe des Liebenden antwortet von ihr kein Dank; dankt das Geliebte, so kann sich sein Dank nicht auf den Liebenden richten, sondern er muß sich Auswege suchen nach andern Seiten, symbolische Auswege gewissermaßen; die Liebe möchte Dankopfer bringen, weil sie fühlt, nicht danken zu können. Vom Liebenden kann sie sich nur lieben lassen, weiter nichts. Und so empfängt die Seele die Liebe Gottes.

Ja allein für die Seele und die Liebe Gottes gilt dies alles im strengen Sinne. Zwischen Mann und Weib gehen, je höhere Blüten die Pflanze der Liebe zwischen ihnen ansetzt, je mehr sie recht als ein Palmbaum über sich steigt und sich von ihren unterirdischen Wurzeln entfernt, die Rollen des Liebe Gebenden und Liebe Empfangenden hin und her, obwohl von den Wurzeln der Geschlechtlichkeit her sich immer wieder das eindeutige Verhältnis der Natur wiederherstellt. Aber zwischen Gott und der Seele bleibt das Verhältnis immer das gleiche. Gott hört nie auf zu lieben, die Seele nie, geliebt zu sein. Der Seele wird der Friede Gottes gegeben, nicht Gott der Friede der Seele; und Gott schenkt sich der Seele hin, nicht die Seele hier sich Gott; wie sollte sie das auch? beginnt doch erst in der Liebe Gottes aus dem Fels des Selbst die Blume der Seele zu wachsen; vorher war der Mensch fühllos und stumm in sich gekehrt; nun erst ist er — geliebte Seele.

Geliebt? Ists die Seele? Kann sie es sein? Ist die Liebe Gottes etwas, wovon nichts mehr sie scheiden kann? Kann sie aus diesem Ruhen in Gott nicht mehr herausgestoßen werden? Ist sie immer bei ihm, kann er sein Angesicht nicht von ihr abwenden? Ist ihre Gottgeliebtheit ein so festes Band, daß sie gar nicht fassen kann, daß Gott es auch einmal wieder lösen könnte? Was ist es denn, was dieser scheinbar doch rein passiven Eigenschaft des Geliebt-seins die Kraft gibt, Eigenschaft, wesentliche Eigenschaft, einmal der Seele eigen und nun auf immer untrennbar von ihr zu sein? Solch Pas-

sives ist doch sonst nicht Eigenschaft, sondern abhängig davon, ob ein Aktives seine Aktivität an ihm ausübt. Und nun ist hier die Aktivität gar eine augenblickshafte, und dennoch soll ihre Wirkung dem Passiven eine dauernde Eigenschaft verleihen? Unsere Fragen sind auch hier wieder die Fragen, welche die Dogmatik von Anfang an bei diesem Begriff der Gottgeliebtheit der Seele beunruhigt haben. Wird nicht Gottes Macht hier eine unleugbare Schranke gezogen, wenn die gottgeliebte Seele für sich dauernde Gottgeliebtheit beansprucht? Muß Gott nicht die Freiheit haben, sich von der Seele zurückziehen zu können? Wohl wäre es zu begreifen, wenn er sich solcher Freiheit entäußert hätte gegenüber einer Treue, die ihn hielte. Aber wie kann die Seele sich unterstehen, treu sein zu wollen, wenn sie doch nichts ist als das Geliebte? Ist Treue nicht etwas, was nur der Liebende haben kann, und auch er nicht als Eigenschaft, sondern nur in der Tat der steten Erneuerung seines Liebens? Kann, ja darf Treue dauernde, ruhige Eigenschaft sein wollen? und als solche will das Geliebte sie besitzen.

Antwort auf all diese Zweifel gibt uns die geheime Vorgeschichte der Seele im Selbst. Gewiß, wäre die Seele ein Ding, nimmer könnte sie treu sein. Wohl kann auch ein Ding geliebt sein, und selbst jene Treue der stets erneuerten Liebe kann ihm gewidmet werden, aber es selber kann nicht treu sein. Die Seele aber kanns. Denn sie ist kein Ding und hat ihren Ursprung nicht in der Welt der Dinge. Sie entspringt aus dem Selbst des Menschen, und zwar ist es der Trotz, der in ihr nach außen tritt. Der Trotz, der in steten Aufwallungen den Charakter behauptet, er ist der geheime Ursprung der Seele; er ists, der ihr die Kraft des Haltens, des Festhaltens gibt. Ohne die Stürme des Trotzes im Selbst wäre die Meeresstille der Treue in der Seele nicht möglich. Der Trotz, dieses dunkel aufkochende Urböse im Menschen, ist die unterirdische Wurzel, aus der die Säfte der Treue in die gottgeliebte Seele steigen. Ohne die finstre Verschlossenheit des Selbst keine lichte Offenbarung der Seele, ohne Trotz keine

Treue. Nicht so, daß etwa in der geliebten Seele noch selber Trotz wäre; dieser Trotz ist in ihr ganz Treue geworden; aber die Kraft des Festhaltens, welche die geliebte Seele gegen die Liebe, mit der sie geliebt wird, bewährt, diese Kraft der Treue stammt ihr aus dem in sie eingegangenen Trotz des Selbst. Und weil die Seele ihn hält, deshalb läßt sich Gott von ihr halten. So gibt die Eigenschaft der Treue ihr Kraft, dauernd in der Liebe Gottes zu leben. Und so geht auch vom Geliebten eine Kraft aus, keine Kraft ständig neuer Antriebe, sondern das stille Leuchten eines großen Ja, worin das sich allzeit selbst verleugnende Lieben des Liebenden das findet, was es in sich selbst nicht finden könnte: Bejahung und Dauer. Der treue Glaube der Geliebten bejaht die im Augenblick gebundene Liebe des Liebenden und verfestigt auch sie zu einem Dauernden. Das ist die Gegenliebe: der Glaube der Geliebten an den Liebenden. Der Glaube der Seele bezeugt in seiner Treue die Liebe Gottes und gibt ihr dauerndes Sein. Wenn ihr mich bezeugt, so bin ich Gott, und sonst nicht — so läßt der Meister der Kabbalah den Gott der Liebe sprechen. Der Liebende, der sich in der Liebe preisgibt, wird in der Treue der Geliebten aufs neue geschaffen und nun auf immer. Das »auf ewig«, das die Seele im ersten Überschauertwerden von der Liebe des Liebenden in sich vernimmt, ist keine Selbsttäuschung, bleibt nicht in ihrem Innern; es erweist sich als eine lebendige, schöpferische Kraft, indem es die Liebe der Liebenden selber dem Augenblick entreißt und sie einfürallemal — verewigt. Die Seele ist in Gottes Liebe stille wie ein Kind in den Armen der Mutter, und nun kann sie über das äußerste Meer und an die Pforten des Grabes — und ist doch immer bei Ihm.

Diese Stille der Seele in ihrer aus der Nacht des Trotzes auferstandenen Treue ist das große Geheimnis des Glaubens, und wiederum erweist sich der Islam als die äußere unbegriffene Aufnahme dieser Begriffe; wieder hat er sie ganz — bis auf die innere Umkehr, und wieder also hat er sie gar

nicht. Schon daß »Islam« Gottergebensein heißt, wie Goethe meint, ist eine irreführende Übersetzung. Islam heißt nicht gottergeben sein, sondern sich Gott ergeben, sich zufrieden geben. Das Wort, das in seiner schlichten Stammform in der heiligen Sprache jenen stillen, seienden Frieden Gottes bezeichnet, wird in dem Wort »Islam« durch die Vorsilbe in ein Causativ, ein Machen, ein Veranlassen, eine Tat umgewandelt. Das Gibdichzufrieden des Islam mündet nicht in ein »sei stille«, sondern es bleibt immer weiter beim Sichzufriedengeben, das immer wieder in jedem Augenblick erneuert werden muß. So behält auch die Demut des Menschen, an den die Offenbarung geht, im Islam das Vorzeichen des Trotzes des Selbst, das sich in jedem Augenblick selbst verleugnende Nein. »Islam« ist keine zuständliche Haltung der Seele, sondern eine unaufhörliche Folge von Pflichterfüllungen. Und zwar nicht etwa so, daß diese Pflichterfüllungen gewissermaßen nur symbolisch, eben als Zeichen und Ausdruck des befriedeten Seelenzustandes oder als Mittel zu seiner Erreichung verstanden würden, sondern sie werden an sich gewertet und sind mehr oder weniger auch derart rationell, daß eine solche unmittelbare Wertung wohl statthaben kann. So kommt der Islam zu einer ausgesprochenen Ethik der Leistung. An der einzelnen sittlichen Tat wird das Maß der Gottergebung geschätzt, das zu ihrer Vollbringung erforderlich ist. Je schwieriger die Tat ist, um so mehr wird sie geschätzt, denn um so höher ist die Gottergebung, die zu ihr erforderlich war.

Während für den Glauben die sittliche Tat als einzelne eigentlich wertlos ist und höchstens als Zeichen des ganzen Zustands demütiger Gottesfurcht bewertet werden kann. Die Seele selbst wird hier gewogen, die Echtheit ihres Glaubens, die Kraft ihrer Hoffnung, nicht die einzelne Tat. Es gibt keine schweren und leichten Pflichten. Alle sind gleich schwer oder gleich leicht, weil alle nur symbolisch sind. In seiner Schätzung der Schwierigkeit der einzelnen Leistung wird der Islam so, ohne es zu wollen, der Erbe der Ethik des aus-

gehenden Heidentums, des Stoizismus, wie andrerseits auch ein Vorbote der neuheidnischen Ethik der virtu, wie sie bis in unsre Tage fortlebt. Es gibt bei dem großen Reformator des Islam Gazali eine höchst bezeichnende Auseinandersetzung, in der dieses ganze Verhältnis sowie auch jene historischen Vergleichspunkte unmittelbar ins Auge springen. Er stellt der Keuschheit Jesu die Sinnlichkeit Muhameds gegenüber und rühmt seinen Propheten vor dem der Nazarener: Muhamed beweise sich darin als der größere; denn seine Inbrunst zu Gott sei stark genug gewesen, um über die Befriedigung der Triebe noch hinwegzulodern; der Prophet der Nazarener habe auf diese Befriedigung verzichten müssen, weil seine Frömmigkeit nicht heiß genug gebrannt habe, um nicht darin zu erlöschen. So wird hier das Innerste, die Frömmigkeit selbst, das woran, wenn das Menschen möglich wäre, alle Leistung erst bemessen werden müßte, unter den Gesichtspunkt der Leistung gerückt und nach den überwundenen Hemmnissen bemessen.

Das ist der Mensch, wie er im Islam dem göttlichen Lieben gegenübersteht. Gar nicht still empfangend, sondern in immer neuen Taten herandrängend. Aber auch Gottes Liebe war ja hier gar nicht eigentlich Liebe, sondern ein breites Ausströmen der Offenbarung nach allen Seiten. So kennt der Islam so wenig einen liebenden Gott wie eine geliebte Seele. Gottes Offenbarung geschieht in ruhiger Ausbreitung, das Empfangen des Menschen geschieht in stürmischem, unruhigem Drängen der Tat; sollte da von Liebe die Rede sein, so müßte Gott das Geliebte, der Mensch der Liebende sein; damit aber wäre der Sinn der Offenbarung, die von Gott an den Menschen geht, zunichte gemacht. Und wirklich ist es ja im Islam auch eigentlich der Mensch, der die Offenbarung erzwingt in seiner Bedürftigkeit, deren sich Gott »erbarmt«. Erbarmen ist eben nicht Liebe. Wie den Offenbarer mit dem Schöpfer, so vermengt der Islam auch die geliebte Seele mit der bedürftigen Kreatur. Er bleibt auch hier an den unumgewandelten Gestalten kleben, die ihm die heidnische Welt

zeigte, und meint sie mit dem Begriff der Offenbarung, so wie sie sind, in Bewegung bringen zu können. Muhamed war stolz darauf, seinen Anhängern den Glauben leicht gemacht zu haben. Er hat ihn zu leicht gemacht. Er meinte, sich und den Seinen die innere Umkehr ersparen zu können. Er wußte nicht, daß alle Offenbarung mit einem großen Nein beginnt. Die Umkehr, welche alle Begriffe der Vorwelt beim Eintritt ins Licht der wirklichen Welt erleiden, ist nichts andres als dieses Nein. Wie die Schöpfung im Zeichen des Ja, so steht die Offenbarung im Zeichen des Nein. Nein ist ihr Urwort. Ihr erstes lautes aber, ihr »Stammwort«, heißt Ich.

Ich ist stets ein laut gewordenes Nein. Mit »Ich« ist immer ein Gegensatz aufgestellt, es ist stets unterstrichen, stets betont; es ist immer ein »Ich aber«. Auch wenn es unbekannt bleiben will und sich in den schlichten Mantel der Selbstverständlichkeit hüllt, wenn etwa Luther vor dem Reichstag sein Hingestelltsein, sein Bestimmtsein, seine Zuversicht bekennt, und alles drei nicht als das »Seine«, — selbst dann verrät das blitzende Auge den vermummten König, und die Weltgeschichte setzt in der Stunde der Demaskierung drei dicke Striche unter jenes dreifache Ich. Ich ist eben stets, mag es wollen oder nicht, Subjekt in allen Sätzen, in denen es auftritt. Es kann nie passiv, nie Objekt sein. Man frage sich einmal ehrlich, ob in dem Satze »du schlägst mich« oder »er schlug mich«, natürlich nicht wenn man ihn liest, sondern wenn man ihn spricht, wirklich das Du oder Er Subjekt ist oder nicht vielmehr, wie schon ein merkbarer Akzent in der Betonung verrät, der bei einem gewöhnlichen Objekt ausbleibt, das Ich. Aber auch vom Urwort selbst, von dem »Nicht anders«, als welches das Urnein in jedem Wort mitspricht, führt die Lautwerdung gradewegs zum Ich. Ja, hier wird erst deutlich, warum wir uns nicht nach dem scholastischen Vorbild mit einem Sic et Non begnügen konnten, sondern ein So und Nichtanders, für das Non also die doppelte Verneinung eines Nichtanders, behaupten mußten.

Dem »Nicht anders« schlägt unmittelbar die Frage entgegen: »nicht anders als was denn?« Es muß antworten: »nicht anders als alles«. Denn schlechthin gegen »alles« soll etwas, was als »so und nicht anders« bezeichnet wird, abgegrenzt werden. Und es ist »nicht anders« als alles. Als anders als alles ist es schon durch das So gesetzt; das zum So hinzutretende »und nicht anders« meint gerade, daß es, obwohl anders, dennoch auch nicht anders als alles, nämlich beziehungsfähig zu allem ist. Was ist nun also in diesem Sinn »nicht anders«, also zugleich »anders« und »nicht anders« als alles? als »alles«, also als »das All«. Nur das mit dem »Sein« des All und jedes einzelnen Gegenstandes identische, also sowohl einerleie wie ihm entgegengesetzte »Denken« — das Ich. Nicht als Wort innerhalb seiner Wortart haben wir hier das »Ich« als das lautgewordene Nein entdeckt, wie im vorigen Buch das »Gut« als das lautgewordene So, sondern im Frag- und Antwortspiel des Denkens, als einzelne Antwort auf einzelne Frage. Und so werden wir auch weiterhin nicht wie bei der Schöpfung von Wortart zu Wortart fortschreiten, sondern gemäß dem ganz wirklichen Gesprochenwerden der Sprache, in dem wir uns hier als im Mittelstück dieser ganzen Schrift aufhalten, von wirklichem Wort zu wirklichem Wort. Nur reflektierend können wir — und müssen es freilich — das wirkliche Wort auch als Vertreter seiner Wortart erkennen. Aber wir finden es nicht als solchen Vertreter einer Art, sondern unmittelbar als Wort und Ant=wort.

Dem Ich ant=wortet in Gottes Innerem ein Du. Es ist der Doppelklang von Ich und Du in dem Selbstgespräch Gottes bei der Schöpfung des Menschen. Aber so wenig wie das Du ein echtes Du ist, denn es bleibt noch in Gottes Innerem, so wenig ist das Ich schon ein echtes Ich; denn es ist ihm noch kein Du gegenübergetreten; erst indem das Ich das Du als etwas außer sich anerkennt, also erst indem es vom Selbstgespräch zum echten Dialog übergeht, wird es zu jenem Ich, das wir soeben als das lautgewordene Urnein beanspruchten.

Das Ich des Selbstgesprächs ist noch kein »ich aber«, sondern ein unbetontes, eben ein, weil bloß selbstgesprächliches, so auch selbst-verständliches Ich und also, wie wir es schon an dem »Lasset uns« der Schöpfungsgeschichte erkannten, in Wahrheit noch kein offenbares Ich, sondern ein noch im Geheimnis der dritten Person verborgenes. Das eigentliche, das unselbstverständliche, das betonte und unterstrichene Ich kann erstmalig laut werden in dem Entdecken des Du. Wo aber ist ein solches selbständiges, dem verborgenen Gott frei gegenüberstehendes Du, an dem er sich als Ich entdecken könnte? Es gibt eine gegenständliche Welt, es gibt das verschlossene Selbst; aber wo ist ein Du? Ja, wo ist das Du? So fragt Gott auch.

»Wo bist Du?« Es ist nichts als die Frage nach dem Du. Nicht etwa nach dem Wesen des Du; das ist in diesem Augenblick noch gar nicht in Sehweite, sondern zunächst nur nach dem Wo. Wo überhaupt gibt es ein Du? Diese Frage nach dem Du ist das einzige, was von ihm schon bekannt ist. Aber diese Frage genügt dem Ich, sich selbst zu entdecken; es braucht das Du nicht zu sehen; indem es nach ihm fragt und durch das Wo dieser Frage bezeugt, daß es an das Dasein des Du glaubt, auch ohne daß es ihm vor Augen gekommen wäre, spricht es sich selber als Ich an und aus. Das Ich entdeckt sich in dem Augenblick, wo es das Dasein des Du durch die Frage nach dem Wo des Du behauptet.

Sich selber entdeckt es — nicht etwa das Du. Die Frage nach dem Du bleibt bloße Frage. Der Mensch verbirgt sich, er antwortet nicht, er bleibt stumm, er bleibt das Selbst, wie wir es kennen. Die Antworten, die Gott ihm schließlich abfragt, sind keine Antworten; kein Ich, kein »Ich bins«, »Ich habe es getan« antwortet der göttlichen Frage nach dem Du, sondern statt des Ich kommt aus dem antwortenden Munde ein Er-Sie-Es: der Mensch vergegenständlicht sich selbst zum »Manne«: das Weib, und zwar dieses ganz vergegenständlicht zum Weib, das dem Menschen »gegeben« ist, hat es getan, und dieses wirft die Schuld auf das letzte Es: die

Schlange wars. Das Selbst will mit einem stärkeren Zauber als der bloßen Frage nach dem Du beschworen sein, auf daß es seinen Mund zum Ich auftue. An Stelle des unbestimmten, bloß hinweisenden und so vom Menschen auch mit bloßem Hinweise — das Weib, die Schlange — beantworteten Du tritt der Vokativ, der Anruf; und jeder Ausweg zur Vergegenständlichung wird dem Menschen abgeschnitten, indem an Stelle seines Allgemeinbegriffes, der sich hinter das Weib und hinter die Schlange flüchten kann, das Unfliehbare angerufen wird, das schlechthin Besondere, Begriffslose, dem Machtbereich der beiden Artikel, des bestimmten und unbestimmten, das alle Dinge, wenn auch nur als Gegenstände einer allgemeinen, keiner besonderen Vorsehung, umfaßt, Entrückte: der Eigenname. Der Eigenname, der doch kein Eigen-name ist, nicht ein Name, den sich der Mensch willkürlich gegeben hat, sondern der Name, den ihm Gott selber geschöpft hat, und der nur deshalb, nur als Schöpfung des Schöpfers, sein eigen ist. Der Mensch, der auf Gottes »Wo bist Du?« noch als trotziges und verstocktes Selbst geschwiegen hatte, antwortet nun, bei seinem Namen, doppelt, in höchster, unüberhörbarer Bestimmtheit gerufen, ganz aufgetan, ganz ausgebreitet, ganz bereit, ganz — Seele: »Hier bin ich«.

Hier ist das Ich. Das einzelne menschliche Ich. Noch ganz empfangend, noch nur aufgetan, noch leer, ohne Inhalt, ohne Wesen, reine Bereitschaft, reiner Gehorsam, ganz Ohr. In dieses ge-horsame Hören fällt als erster Inhalt das Gebot. Die Aufforderung zu hören, der Anruf beim Eigennamen und das Siegel des redenden göttlichen Mundes — das alles ist nur Einleitung, vorklingend jedem Gebot, in voller Ausführlichkeit vorgesprochen nur vor dem einen Gebot, das nicht das höchste ist, sondern in Wahrheit das einzige, Sinn und Wesen aller Gebote, die je aus Gottes Munde kommen mögen. Welches ist dies Gebot aller Gebote?

Die Antwort auf diese Frage ist allbekannt; Millionen Zungen bezeugen sie spät und früh: »Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, von ganzem Herzen und von ganzer

Seele und aus allem Vermögen«. Du sollst lieben — welche Paradoxie liegt hierdrin! Kann denn Liebe geboten werden? Ist Liebe nicht Schicksal und Ergriffensein und wenn ja frei, dann doch nur freies Geschenk? Und nun wird sie geboten? Ja gewiß, Liebe kann nicht geboten werden; kein Dritter kann sie gebieten und erzwingen. Kein Dritter kanns, aber der Eine. Das Gebot der Liebe kann nur kommen aus dem Munde des Liebenden. Nur der Liebende, aber er auch wirklich, kann sprechen und spricht: Liebe mich. In seinem Munde ist das Gebot der Liebe kein fremdes Gebot, sondern nichts als die Stimme der Liebe selber. Die Liebe des Liebenden hat gar kein anderes Wort sich zu äußern als das Gebot. Alles andre ist schon nicht mehr unmittelbare Äußerung, sondern Erklärung — Liebes-erklärung. Die Liebeserklärung ist sehr arm, sie kommt wie jede Erklärung stets hinterher und also, weil die Liebe des Liebenden Gegenwart ist, eigentlich stets zu spät. Täte nicht die Geliebte in der ewigen Treue ihrer Liebe die Arme weit auf, um sie aufzunehmen, so fiele die Erklärung ganz ins Leere. Aber das imperativische Gebot, das unmittelbare, augenblicksentsprungene und im Augenblick seines Entspringens auch schon lautwerdende — denn Lautwerden und Entspringen ist beim Imperativ eins —, das »Liebe mich« des Liebenden, das ist ganz vollkommener Ausdruck, ganz reine Sprache der Liebe. Es ist, während der Indikativ die ganze umständliche Begründung der Gegenständlichkeit im Rücken hat und daher am reinsten in der Vergangenheitsform erscheint, ganz reine, vorbereitungslose Gegenwart. Und nicht bloß vorbereitungslos, auch vorbedachtlos. Der Imperativ des Gebots trifft keine Voraussicht für die Zukunft; er kann sich nur die Sofortigkeit des Gehorchens vorstellen. Würde er an Zukunft oder an ein Immer denken, so wäre er nicht Gebot, nicht Befehl, sondern Gesetz. Das Gesetz rechnet mit Zeiten, mit Zukunft, mit Dauer. Das Gebot weiß nur vom Augenblick; es erwartet den Erfolg noch im Augenblick seines Lautwerdens, und wenn es den Zauber des echten Befehlstons besitzt, so wird es sich in dieser Erwartung auch nie täuschen.

So ist das Gebot reine Gegenwart. Während nun aber jedes andre Gebot, sieht man es nur von außen und gewissermaßen nachträglich an, ebensogut auch Gesetz gewesen sein könnte, ist das eine Gebot der Liebe schlechthin unfähig, Gesetz zu sein; es kann nur Gebot sein. Alle andern Gebote können ihren Inhalt auch in die Form des Gesetzes gießen, dieses allein verweigert sich solchem Umguß, sein Inhalt leidet nur die eine Form des Gebots, der unmittelbaren Gegenwärtigkeit und Einheit von Bewußtsein, Ausdruck und Erfüllungserwartung. Deshalb, als das einzige reine Gebot, ist es das höchste aller Gebote, und wo es als solches an der Spitze steht, da wird alles, was sonst und von außen gesehen wohl auch Gesetz sein könnte, gleichfalls Gebot. So wird, weil Gottes erstes Wort an die sich ihm erschließende Seele das »Liebe mich« ist, alles, was er ihr sonst noch in der Form des Gesetzes offenbaren mag, ohne weiteres zu Worten, die er ihr »heute« gebietet, wird zur Ausführung des einen und ersten Gebots, ihn zu lieben. Die ganze Offenbarung tritt unter das große Heute; »heute« gebietet Gott, und »heute« gilt es, seiner Stimme zu hören. Es ist das Heute, in dem die Liebe des Liebenden lebt, — dies imperativische Heute des Gebots.

Und wie nur aus dem Munde des Liebenden dieser Imperativ kommen kann, aus diesem Munde aber auch kein andrer Imperativ als dieser, so ist nun das Ich des Sprechers, das Stammwort des ganzen Offenbarungsdialogs, auch das Siegel, das, jedem Wort aufgedrückt, das einzelne Gebot als Gebot der Liebe kennzeichnet. Das »Ich der Ewige«, dies Ich, mit dem als dem großen, die eigene Verborgenheit verneinenden Nein des verborgenen Gottes die Offenbarung anhebt, begleitet sie durch alle einzelnen Gebote hindurch. Dies »Ich der Ewige« schafft der Offenbarung im Propheten ein eigenes Werkzeug und einen eigenen Stil. Der Prophet ist nicht Mittler zwischen Gott und den Menschen, er empfängt nicht die Offenbarung und gibt sie weiter, sondern unmittelbar aus ihm tönt die Stimme Gottes, unmittelbar aus ihm spricht Gott als Ich. Nicht wie der Meister des großen Plagiats an der Offenbarung

läßt der echte Prophet Gott reden und gibt die ihm im Geheimen geschehene Offenbarung den staunenden Umstehenden weiter. Er läßt Gott überhaupt nicht reden, sondern indem er den Mund auftut, spricht schon Gott; der Prophet kann noch kaum sein »So spricht der Ewige» oder das noch kürzere, noch eiligere, selbst die Verbalform sparende »Spruch des Ewigen« herausbringen, da hat Gott schon von seinen Lippen Besitz genommen. Gottes Ich bleibt das Stammwort, das durch die Offenbarung als ein Orgelpunkt hindurchgeht, es sträubt sich gegen jede Übersetzung ins Er, es ist Ich und muß Ich bleiben. Nur das Ich, kein Er, kann den Imperativ der Liebe sprechen; er muß immer nur lauten: liebe mich.

Aber die Seele, die bereite, geöffnete, ganz stumm lauschende Seele — was denn kann sie dem Gebot der Liebe erwidern? Denn Erwiderung muß sein; der Gehorsam gegen das Gebot kann nicht stumm bleiben; er muß gleichfalls laut, gleichfalls Wort werden; denn in der Welt der Offenbarung wird alles Wort, und was nicht Wort werden kann, liegt entweder vor oder nach jener Welt. Die Seele also, was antwortet sie dem Liebesverlangen?

Dem Liebesverlangen des Liebenden antwortet das Liebesgeständnis der Geliebten. Der Liebende gesteht seine Liebe nicht, — wie sollte ers, er hat gar keine Zeit dazu; ehe er sie gestanden hätte, wäre sie schon vergangen, nicht mehr gegenwärtig; versucht ers dennoch, so straft sich die Lüge, die im Bekennen des Gegenwärtigen liegt; denn alles einmal Bekannte ist schon ein Bekanntes, rückt damit ins Vergangene und ist nicht mehr das Gegenwärtige, das in dem Geständnis gemeint war; deshalb wird das Bekennen des Liebenden alsbald zur Lüge, und es ist nur recht, und ein Zeichen, wie tief im Unbewußten dies alles verankert ist, daß dem bloßen Geständnis sich auch der Glaube versagt und die schon geöffnete Seele der Geliebten sich wieder verschließt. Wahr spricht der Liebende nur in der Form des Liebesverlangens, nicht in der des Liebesgeständnisses. Anders die Geliebte. Ihr wird das Bekennen nicht zur Lüge. Ihre Liebe ist, einmal geboren, ein

Stehendes, Stetes; so darf sie zu ihr stehen, darf sie gestehen. Auch ihre Liebe ist gegenwärtig, aber anders als die des Liebenden, gegenwärtig nur weil sie dauernd, weil sie treu ist. Im Bekenntnis wird sie gestanden als solch ein Gegenwärtiges, das Dauer hat, Dauer haben will. Für die Zukunft scheint dem Bekenntnis alles hell und licht; die Geliebte ist sich bewußt, in Zukunft nur weiter sein zu wollen, was sie ist: Geliebte. Aber in der Vergangenheit zurück gibt es eine Zeit, wo sie es noch nicht war, und diese Zeit der Ungeliebtheit, der Lieblosigkeit, scheint ihr mit tiefem Dunkel bedeckt; ja weil ihr die Liebe nur als Treue zum Dauernden wird, also nur im Hinblick auf die Zukunft, so füllt jenes Dunkel die ganze Vergangenheit bis hart an den Augenblick des Bekenntnisses heran. Erst das Bekenntnis reißt die Seele hinein in die Seligkeit des Geliebtseins; bis zu ihm ist alles Lieblosigkeit, und selbst die Bereitschaft, in der dies beim Namen gerufene Selbst sich zur Seele öffnete, liegt noch mit in jenem Schatten. Darum ist es der Seele nicht leicht, zu gestehen. Im Geständnis der Liebe entblößt sie sich selbst. Es ist süß zu gestehen, daß man wiederliebt und inskünftige nichts als geliebt sein will; aber es ist hart zu gestehen, daß man in der Vergangenheit ohne Liebe war. Und doch wäre die Liebe nicht das Erschütternde, Ergreifende, Umreißende, wenn die erschütterte, ergriffene, umgerissene Seele nicht sich bewußt wäre, daß sie bis zu diesem Augenblick unerschüttert und unergriffen gewesen wäre. Es war also erst eine Erschütterung nötig, damit das Selbst geliebte Seele werden konnte. Und die Seele schämt sich ihres vergangenen Selbst und daß sie nicht aus eigener Kraft diesen Bann, in dem sie lag, gebrochen hat. Das ist die Scham, die sich vor den geliebten Mund legt, der bekennen will; er muß seine vergangene und noch gegenwärtige Schwachheit bekennen, indem er seine schon gegenwärtige und zukünftige Seligkeit bekennen möchte. Und so schämt sich die Seele, der Gott sein Liebesgebot zuruft, ihm ihre Liebe zu bekennen; denn sie kann ihre Liebe nur bekennen, indem sie ihre Schwachheit mitbekennt und dem »Du sollst lieben« Gottes antwortet: Ich habe gesündigt.

Ich habe gesündigt, spricht die Seele und tut die Scham ab. Indem sie es so spricht, rein in die Vergangenheit zurück, reinigt sie die Gegenwart von der vergangenen Schwachheit. Ich habe gesündigt, heißt: Ich war Sünder. Mit diesem Bekenntnis des Gesündigthabens aber macht die Seele die Bahn frei für das Bekenntnis: Ich bin ein Sünder. Dies zweite aber ist schon das volle Geständnis der Liebe. Es wirft den Zwang der Scham weit weg und gibt sich ganz der Liebe hin. Daß der Mensch ein Sünder war, ist im Bekenntnis abgetan; zu diesem Bekenntnis hatte er die Scham überwinden müssen, aber sie blieb neben ihm stehen, solange er bekannte. Jetzt erst, wo er, trotzdem er die vergangene Schwachheit von sich getan hat, gleichwohl bekennt noch Sünder zu sein, weicht die Scham weg von ihm. Ja, daß sich sein Geständnis in die Gegenwart wagt, ist das Anzeichen dafür, daß es die Scham überwunden hat. Solange es sich noch im Vergangenen verweilte, hatte es noch nicht den Mut, sich voll und vertrauend auszusprechen, es konnte noch an der Antwort zweifeln, die ihm werden würde; denn allerdings war der Seele bisher aus Gottes Munde nur Namensanruf und liebeheischendes Gebot gekommen, noch keine »Erklärung«, noch kein »Ich liebe dich«, und es durfte, wie wir wissen, auch keines kommen, um der Augenblicksverhaftetheit des Liebens willen, in der die Echtheit der Liebe des Liebenden ruht und die ihm im Bekennen, im stets satzmäßigen Erklären zugrunde gehen würde, wirklich zugrunde, zugrunde im »Gründen«; denn die Liebe des Liebenden ist, im Gegensatz zur Liebe der Geliebten, die ja in jener ihren Grund hat, grundlos. So zweifelte die Seele, die bekennen möchte, noch, ob ihr Bekenntnis Aufnahme finden werde. Erst indem sie aus dem Bekenntnis der Vergangenheit sich in das Bekennen der Gegenwart hineinwagt, fallen die Zweifel von ihr ab; indem sie ihre Sündhaftigkeit als noch gegenwärtige Sündhaftigkeit, nicht als geschehene »Sünde« bekennt, ist sie sich der Antwort gewiß, so gewiß, daß sie diese Antwort nicht mehr laut zu hören braucht; sie vernimmt sie in ihrem Innern; nicht Gott braucht sie von ihrer Sünde zu

reinigen, sondern im Angesicht seiner Liebe reinigt sie sich selber; im gleichen Augenblick, wo die Scham von ihr gewichen ist und sie im freien, gegenwärtigen Geständnis sich hingibt, ist sie der göttlichen Liebe gewiß, so gewiß, als ob Gott selbst ihr jenes zuvor, als sie ihm die Sünden der Vergangenheit beichtete, ersehnte »Ich verzeihe« ins Ohr gesagt hätte; sie bedarf dieser förmlichen Absolvierung jetzt nicht mehr, sie ist ihrer Last ledig im Augenblick, wo sie sie ganz auf die Schultern zu nehmen gewagt hat. So braucht auch die Geliebte das, ehe sie ihre Liebe gestanden, ersehnte Bekenntnis des Liebenden nicht mehr; im Augenblick, wo sie selber wagt zu gestehen, ist sie seiner Liebe so gewiß, als flüsterte er ihr sein Bekenntnis ins Ohr. Das Bekenntnis der noch gegenwärtigen Sündhaftigkeit, um dessentwillen allein die vergangene Sünde überhaupt gebeichtet wird, ist schon nicht mehr Sündenbekenntnis — das ist da vergangen wie die bekannte Sünde selbst —, es bekennt nicht die Liebeleere der Vergangenheit, sondern die Seele spricht: ich liebe auch jetzt, auch in diesem gegenwärtigsten der Augenblicke noch lange nicht so, wie ich — mich geliebt weiß. Dies Bekenntnis aber ist ihr schon höchste Seligkeit; denn es umschließt die Gewißheit, daß Gott sie liebt. Nicht aus Gottes, sondern aus ihrem eigenen Munde kommt ihr diese Gewißheit.

Indem die Seele also auf diesem höchsten Punkt ihres Sichselberbekennens, aller Scham befreit, sich ganz vor Gott ausbreitet, ist ihr Bekennen schon mehr als sich selber, mehr als die eigene Sündhaftigkeit Bekennen; es wird nicht erst, sondern ist schon unmittelbar Bekennen — Gottes. Wie die Seele sich der Scham begibt und sich zu ihrer eigenen Gegenwart zu bekennen wagt und also der göttlichen Liebe gewiß wird, kann sie nun diese göttliche Liebe, die sie erkannt hat, bezeugen und bekennen. Aus dem Sündenbekenntnis springt hervor das Glaubensbekenntnis; ein Zusammenhang, der unbegreiflich wäre, wüßten wir nicht, daß das Sündenbekenntnis sowohl in seinen Anfängen als Beichte des Vergangenen wie in seiner Vollendung als Bekenntnis der gegenwärtigen Sünd-

haftigkeit nichts ist als das Liebesgeständnis der Seele in seinem Hervortreten aus den Fesseln der Scham bis zur völligen vertrauensvollen Hingegebenheit. Die Seele, die ihr in der Liebe Sein gesteht, bezeugt damit aufs gewisseste das Sein des Liebenden. Alles Glaubensbekenntnis hat nur den einen Inhalt: der, den ich im Erlebnis meiner Geliebtheit als den Liebenden erkannt habe, — er ist. Der Gott meiner Liebe ist wahrhaftig Gott.

Das Bekenntnis des Islam »Gott ist Gott« ist kein Glaubens-, sondern ein Unglaubensbekenntnis; es bekennt sich in seiner Tautologie nicht zum offenbargewordenen, sondern zum verborgenen Gott; mit Recht sagt der Cusaner, daß so auch der Heide, auch der Atheist bekennen könne. Im echten Glaubensbekenntnis geschieht immer diese Vereinigung zweier sei es Namen sei es Naturen: es ist immer dies Zeugnis, daß das eigene Liebeserlebnis mehr sein muß als ein eigenes Erlebnis; daß der, den die Seele in seiner Liebe erfährt, nicht bloß Wahn und Selbsttäuschung der geliebten Seele ist, sondern wirklich lebt. Gleich wie die Geliebte, indem sie sich ihrer Liebe im seligen Geständnis bewußt wird, gar nicht anders kann, sie muß glauben, daß der Geliebte ein rechter Mann ist, sie kann sich nicht begnügen damit, daß es der ist, der sie liebt, so wird die Seele sich in ihrer Geliebtheit gewiß, daß der Gott, der sie liebt, wahrhaft Gott, der wahre Gott ist.

Und wie in diesem Glauben der Geliebten an den Liebenden dieser erst wirklich zum Menschen wird — im Lieben erwacht wohl die Seele und beginnt zu sprechen, aber Sein, sich selber sichtbares Sein gewinnt sie erst im Geliebtwerden —, so gewinnt nun auch Gott erst hier, im Zeugnis der gläubigen Seele, von seiner Seite, diesseits seiner Verborgenheit die schmeck- und sichtbare Wirklichkeit, die er zuvor, jenseits seiner Verborgenheit, einst im Heidentum in andrer Weise besessen hatte. Indem die Seele vor Gottes Antlitz bekennt und damit Gottes Sein bekennt und bezeugt, gewinnt auch Gott, der offenbare Gott, erst Sein: »wenn ihr mich bekennt, so bin ich«. Was antwortet nun Gott diesem ihn bekennenden »Ich bin dein« der geliebten Seele?

Nun, nachdem Gott innerhalb und auf Grund der Offenbarung Sein gewonnen hat, ein Sein also, das er nur als offenbarer Gott gewann, ganz unabhängig von allem Sein im Geheimen: nun kann er sich auch seinerseits zu erkennen geben, ohne Gefahr für die Unmittelbarkeit und reine Gegenwärtigkeit des Erlebens. Denn das Sein, das er jetzt zu erkennen gibt, ist kein Sein mehr jenseits des Erlebens, kein Sein im Verborgenen, sondern es ist ganz in diesem Erleben großgewachsen, es ist ganz im Offenbaren. Er gibt sich nicht zu erkennen, ehe er sich offenbart hat, sondern sein Offenbargewordensein muß vorangehen, damit er sich zu erkennen geben könne. Ehe ihn die Seele bekannt hat, kann er sich ihr nicht zu erkennen geben. Nun aber muß ers. Denn das ists, wodurch die Offenbarung erst zum Abschluß kommt. Sie muß in ihrer grundlosen Gegenwärtigkeit nun dauernd auf Grund kommen, einen Grund, der jenseits ihrer Gegenwärtigkeit, also im Vergangenen liegt, aber den sie selber sichtbar macht nur aus der Gegenwärtigkeit des Erlebens heraus. Jene vielberufene Rückbeziehung der Offenbarung auf die Schöpfung, das ist es letzthin, was wir hier meinen. Aber, wie eben gesagt, nicht erklärt wird die Offenbarung aus der Schöpfung; dann wäre ja die Schöpfung gegen sie etwas Selbständiges. Sondern die vergangene Schöpfung wird von der lebendig gegenwärtigen Offenbarung aus bewiesen. Bewiesen, nämlich gewiesen. Im Lichtschein des erlebten Offenbarungswunders wird eine dieses Wunder vorbereitende und vorsehende Vergangenheit sichtbar; die Schöpfung, die in der Offenbarung sichtbar wird, ist Schöpfung der Offenbarung. Erst an dieser Stelle, wo der Erlebnis- und Gegenwartscharakter der Offenbarung unverrückbar festgestellt ist, erst hier darf sie eine Vergangenheit bekommen, aber hier muß sie es nun auch. Auf das bekennende »Ich bin dein« der Seele antwortet Gott nicht ebenso einfach sein »Du bist mein«, sondern er greift zurück ins Vergangene und weist sich aus als der Urheber und Eröffner dieses ganzen Zwiegesprächs zwischen ihm und der Seele: »Ich habe dich bei deinem Namen gerufen. Du bist mein«.

Das »Ich bin dein« der geliebten Seele kann grundlos gesagt werden, ja nur grundlos. Die Seele spricht es rein aus dem lebendigen Überfluß ihres seligen Augenblicks. Aber die Antwort, das »Du bist mein« des Liebenden, ist als ein Satz, der nicht das Ich zum Subjekt hat, mehr als nur Wort des eigenen Herzens, es stellt, und wenn auch nur im engsten, innersten Kreise, eine Beziehung in die Welt der Dinge hinein. So darf dies Wort nur gesprochen werden, wenn es sich der Form der Welt anpaßt. Es muß ihm ein Grund vorangeschickt werden, eine Vergangenheit als Begründung seiner Gegenwart; denn diese Gegenwart will nicht mehr bloß die innere unmittelbare Gegenwart sein, sondern behauptet sich als Gegenwart in der Welt. Der Liebende, der zur Geliebten spricht »Du bist mein«, ist sich bewußt, daß er die Geliebte in seiner Liebe erzeugt und mit Schmerzen geboren hat. Er weiß sich als den Schöpfer der Geliebten. Und mit diesem Bewußtsein umschließt er sie nun und hüllt sie mit seiner Liebe ein in der Welt — »du bist mein«.

Indem aber Gott so tut, ist seine Offenbarung an die Seele nun in die Welt getreten und zu einem Stück Welt geworden. Nicht als ob mit ihr etwas Fremdes in die Welt träte. Sondern die Offenbarung, obwohl sie dabei ganz gegenwärtig bleibt, erinnert sich rückwärts ihrer Vergangenheit und erkennt ihre Vergangenheit als ein Stück vergangener Welt; damit aber gibt sie auch ihrer Gegenwärtigkeit die Stellung eines Wirklichen in der Welt. Denn was in einer Vergangenheit gegründet ist, das ist auch in seiner Gegenwärtigkeit nicht bloß innerlich, sondern ein sichtbar Wirkliches. Die Geschichtlichkeit des Offenbarungswunders ist nicht sein Inhalt — der ist und bleibt seine Gegenwärtigkeit —, aber sein Grund und seine Gewähr. Erst in dieser seiner Geschichtlichkeit, dieser »Positivität«, findet der selbsterlebte Glaube, nachdem er aus sich selbst heraus schon die höchste ihm bestimmte Seligkeit erfahren hat, nun auch die höchste ihm mögliche Gewißheit. Diese Gewißheit geht jener Seligkeit nicht voran, aber sie muß ihr folgen. Erst in dieser Gewißheit der vorlängst ge-

schehenen namentlichen Berufung zum Glauben findet der erlebte Glaube Ruhe. Gewiß, schon vorher konnte ihn nichts von Gott scheiden, aber doch nur, weil er in seiner Vertiefung ins Gegenwärtige nichts außer sich sah. Jetzt darf er ruhig die Augen öffnen und um sich schauen in die Welt der Dinge; es gibt kein Ding, das ihn von Gott scheiden könnte; denn in der Welt der Dinge erblickt er in der unverrückbaren Tatsächlichkeit eines geschichtlichen Ereignisses den gegenständlichen Grund seines Glaubens. Die Seele kann mit offenen Augen und ohne zu träumen sich in der Welt umtun; immer bleibt sie nun in Gottes Nähe. Das »Du bist mein«, das ihr gesagt ist, zieht einen schützenden Kreis um ihre Schritte. Sie weiß nun, daß sie nur die Rechte auszustrecken braucht, um zu fühlen, daß Gottes Rechte ihr entgegenkommt. Sie kann nun sprechen: mein Gott, mein Gott. Sie kann nun beten.

Das ist das Letzte, was in der Offenbarung erreicht wird, ein Überschießen des höchsten und vollkommensten Vertrauens der Seele: das Gebet. Es wird hier gar nicht gefragt, ob dem Gebet Erfüllung wird. Das Gebet selbst ist die Erfüllung. Die Seele betet mit den Worten des Psalms: Laß mein Gebet und deine Liebe nicht von mir weichen. Sie betet um das Betenkönnen, das mit der Gewißheit der göttlichen Liebe ihr schon gegeben ist. Daß sie beten kann, ist das Größte, was ihr in der Offenbarung geschenkt wird. Es ist nur ein Betenkönnen. Indem es das Höchste ist, tritt es schon über die Grenze dieses Bezirks hinaus. Denn mit dem Geschenk des Betenkönnens ist ihr ein Betenmüssen auferlegt. In der Gottesnähe des unbedingten Vertrauens, dessen Kraft Gott ihr mit seinem in der Vergangenheit gegründeten »Du bist mein« verliehen hat, findet ihr Glaube Ruhe. Ihr Leben aber bleibt in Unruhe; denn was sie als Begründung ihres Glaubens in der Welt besitzt, ist nur ein Stück Welt, nicht die ganze. Ihr Erlebnis füllt sie ganz; die geschichtliche Wirklichkeit aber, die dem Erlebnis in der Schöpfung zugrunde liegt, ist nicht das Ganze der Welt, sondern nur ein Teil. So wird ihr Betenkönnen ein Betenmüssen. Gottes Stimme, die ihr Inneres er-

füllt, erfüllt ihre Welt nur zum kleinsten Teil; genug, um ihrer weltlichen Wirklichkeit im Glauben gewiß sein zu können; nicht genug, um dieses Glaubens zu leben. Das einmal im Vergangenen geschehene Grundwunder der Offenbarung verlangt seine Ergänzung in einem weiteren noch ungeschehenen Wunder. Der Gott, der einmal die Seele bei ihrem Namen gerufen hat — was »feststeht« wie alles Vergangene, aber doch zu keines Dritten Kenntnis gekommen ist —, er muß es einst »abermals« tun, dann aber »vor den Augen alles Lebendigen«.

So muß die Seele beten um das Kommen des Reichs. Einmal ist Gott herniedergestiegen und hat sein Reich gegründet. Die Seele betet um die künftige Wiederholung dieses Wunders, um die Vollendung des einst gegründeten Baus und um nichts weiter. Die Seele schreit: O daß du den Himmel zerrissest und führest hernieder. Sehr tief drückt der Sprachgebrauch der Ursprache der Offenbarung ein solches »o daß du . . .« aus durch die Frageform: »Wer gäbe, daß du . . .« Die Offenbarung gipfelt in einem unerfüllten Wunsch, in dem Schrei einer offenen Frage. Daß die Seele den Mut hat, so zu wünschen, so zu fragen, so zu schreien, diese Vollkommenheit des in Gott geborgenen Vertrauens ist das Werk der Offenbarung. Aber den Wunsch zu erfüllen, die Frage zu beantworten, den Schrei zu stillen, das liegt nicht mehr in ihrer Macht. Ihr eignet das Gegenwärtige; ins Zukünftige wirft sie nur den Wunsch, die Frage, den Schrei. Denn anders als in diesen drei Gestalten, die nur eine sind, erscheint die Zukunft nicht im Gegenwärtigen. Und deshalb ist dies Letzte, das Gebet, obwohl ihr Höchstes, doch ihr nur halb angehörig, nur als Betenkönnen und Betenmüssen, nicht als — wirkliches Beten. Das Gebet um das Kommen des Reichs ist immer nur ein Schreien und Seufzen, nur ein Stoßgebet. Es gibt noch ein anderes Beten. So bleibt das Letzte, was ganz dem Reich der Offenbarung angehört, doch der völlig beruhigte Glaube, die Gestilltheit der Seele in Gottes »Du bist mein«, der Friede, den sie in seinen Augen gefunden. Die Wechselrede der Liebe

ist da zu Ende. Denn der Schrei, den die Seele im Augenblick der höchsten unmittelbaren Erfüllung stöhnt, tritt über die Schranken dieser Wechselrede hinaus; er kommt nicht mehr aus der seligen Gestilltheit des Geliebtseins, sondern steigt in neuer Unruhe aus einer neuen uns noch unerkannten Tiefe der Seele und schluchzt über die ungesehene, doch gefühlte Nähe des Liebenden hinweg in den Dämmer der Unendlichkeit hinaus.

Im eilenden Hin- und Wiedergang der Rede konnten wir kaum mit genügender Deutlichkeit die Punkte bezeichnen, wo die sprechende-Sprache der Offenbarung sich von der fest=stellenden, er=zählenden, be=dingenden Sprache der Schöpfung abschied. Das sei hier zusammenfassend, in gewissermaßen tabellarischer Kürze nachgeholt. Der Zeitform der Vergangenheit, in der die Schöpfung als Tat gegründet war und als Ergebnis gipfelte, entspricht hier beherrschend die Gegenwart. Die Offenbarung ist gegenwärtig, ja ist das Gegenwärtigsein selber. Die Vergangenheit, in die auch sie zurücksieht in dem Augenblick, wo sie ihrer Gegenwärtigkeit die Form der Aussage geben möchte, wird ihr nur sichtbar, indem sie mit dem Licht der Gegenwart in sie hineinleuchtet; erst in diesem Blick rückwärts erweist sich die Vergangenheit als Grund und Voraussage des gegenwärtigen, im Ich behausten Erlebens. An sich und zunächst aber ist dem Erlebnis überhaupt nicht die Form der Aussage eigen wie dem Geschehen der Schöpfung, sondern seine Gegenwärtigkeit wird befriedigt nur durch die Form des unmittelbar in einem entspringenden, gesprochenen, vernommenen und vollzogenen Gebots: der Imperativ gehört der Offenbarung wie der Indikativ der Schöpfung; nur er verläßt nicht den Kreis des Ich und Du. Was in jenem allumfassenden, einsamen, monologischen »lasset uns« Gottes bei der Schöpfung des Menschen vorausklang, das geht im Ich und Du des Offenbarungsimperativs in Erfüllung. Das Er=sie=es der dritten Person ist verklungen. Es war nur der Grund und Boden, aus dem das Ich und Du hervorwuchs. Dem

Erleben, nicht mehr dem Geschehen dient jetzt das Verb zum Ausdruck. Dadurch wird das Substantiv aus dem Objekt zum Subjekt; sein Kasus ist nun der Nominativ statt des Akkusativ. Als Subjekt des Erlebens hört das Substantiv aber auf, Ding zu sein, und zeigt nicht mehr den Grundcharakter des Dings als eines Dings unter Dingen; es ist, weil Subjekt, nun ein einzelnes; es steht grundsätzlich im Singular. Es ist Einzelnes, vielmehr Einzelner, wie es wiederum in der Schöpfung des Menschen, des ersten Einzelnen, des »Ebenbilds Gottes«, vorgeklungen war.

Das Ich oder das Du, so in seiner Gegenständlichkeit angesehen, ist Einzelner schlechtweg, nicht Einzelner durch Vermittlung irgend einer Vielheit; es ist kein »der«, weil es »einer« wäre, sondern Einzelner ohne Gattung. An Stelle der Artikel tritt hier die unmittelbare Bestimmtheit des Eigennamens. Mit dem Anruf des Eigennamens trat das Wort der Offenbarung in die wirkliche Wechselrede ein; im Eigennamen ist Bresche in die starre Mauer der Dinghaftigkeit gelegt. Was einen eigenen Namen hat, kann nicht mehr Ding, nicht mehr jedermanns Sache sein; er ist unfähig, restlos in die Gattung einzugehen, denn es gibt keine Gattung, der es zugehörte, es ist seine eigene Gattung. Es hat auch nicht mehr seinen Ort in der Welt, seinen Augenblick im Geschehen, sondern es trägt sein Hier und Jetzt mit sich herum; wo es ist, ist ein Mittelpunkt, und wo es den Mund öffnet, ist ein Anfang.

Mittelpunkt und Anfang gab es in der vielverflochtenen Welt der Dinge überhaupt nicht; das Ich mit seinem Eigennamen aber, indem es, gemäß seiner Schöpfung als Mensch und »Adam« zugleich, in sich selber Mittelpunkt und Anfang ist, bringt nun diese Begriffe Mittelpunkt und Anfang in die Welt; denn es fordert in der Welt seinem Erlebnismittelpunkt einen Mittelpunkt, seinem Erlebensanfang einen Anfang. Es verlangt nach Orientierung, nach einer Welt, die nicht in gleichgültigem Nebeneinander liegt, in gleichmütigem Nacheinander hinfließt, sondern eine, die seiner inneren, es in seinem Erlebnis stets begleitenden Ordnung den festen

Grund einer äußeren Ordnung unterbaut. Der eigene Name fordert Namen auch außer sich. Adams erste Tat ist die Namengebung an die Wesen der Welt; nur ein Vorklang ist auch das wiederum; denn Adam benennt die Wesen, wie sie ihm in der Schöpfung entgegentreten, als Gattungen, nicht als Einzelwesen, und er benennt sie selber, so nur seine Forderung nach Namen ausdrückend; die Forderung bleibt noch unerfüllt; denn die Namen, die er fordert, sind nicht Namen, die er selber gäbe, sondern Namen, die ihm geoffenbart werden wie sein eigener, Namen, an denen die Eigenheit des eigenen Namens Grund und Boden gewönne. Es ist dafür noch nicht nötig, daß die ganze Welt voller Name sei; aber wenigstens genug Name muß in ihr sein, um seinem eigenen Namen Grund zu geben. Das eigene Erlebnis, das am eigenen Namen hängt, braucht also Begründung in der Schöpfung, jener Schöpfung, die wir vorhin schon als Schöpfung der Offenbarung, als historische Offenbarung bezeichneten. Solche Begründung muß, weil in der Welt, raum-zeitlich sein, gerade damit sie der absoluten Gewißheit des Erlebens, seinen eigenen Raum und seine eigene Zeit zu haben, Grund geben kann. Die Begründung muß dem Erleben also in der Welt sowohl einen Mittelpunkt wie einen Anfang stiften, den Mittelpunkt im Raum, den Anfang in der Zeit. Diese beiden zum mindesten müssen benannt sein, mag auch sonst noch die Welt im Dunkel der Namenlosigkeit liegen. Es muß ein Wo, einen noch sichtbaren Ort in der Welt geben, von wo die Offenbarung ausstrahlt, und ein Wann, einen noch nachklingenden Augenblick, wo sie den Mund auftat. Beides muß, nicht mehr heut, aber einstmals, ein einziges gewesen sein, ein ebenso in sich einiges wie heut mein Erlebnis; denn es soll mein Erlebnis auf Grund stellen. Mag in der Nachwirkung das räumliche Statt-gefunden-haben und das zeitliche Geschehen-sein der Offenbarung heute in getrennten Trägern fortleben, in Gottes Gemeinde jenes, in Gottes Wort dieses, einmal muß es mit einem einzigen Schlage gegründet sein. Grund der Offenbarung, Mittelpunkt und Anfang in eins, ist die Offenbarung

des göttlichen Namens. Aus dem geoffenbarten Namen Gottes leben ihr Leben die verfaßte Gemeinde und das verfaßte Wort bis auf den heutigen Tag, bis auf den gegenwärtigen Augenblick und bis in das eigene Erlebnis. Denn wahrhaftig, Name ist nicht, wie der Unglaube immer wieder in stolz-verstockter Leere wahrhaben möchte, Schall und Rauch, sondern Wort und Feuer. Den Namen gilt es zu nennen und zu bekennen: Ich glaub ihn.

Die Offenbarung ist also gleich notwendig wie die Schöpfung; denn der Name ist gleich notwendig wie das Ding und doch nicht auf das Ding »zurückzuführen«, wenn auch andererseits das Ding notwendige Voraussetzung und stumme Voraussage seines Namens ist. Es war der ungeheure Irrtum des Idealismus, daß er meinte, in seiner »Erzeugung« des All sei wirklich das All ganz enthalten. Jenen Irrtum hatte unsere Zerstückelung des All im ersten Teil beseitigen sollen. Im Gedanken der Schöpfung hatten wir dann den Wahrheitsgehalt des Idealismus aufgezeigt und zugleich begrenzt. Der Idealismus hatte sich uns erwiesen als eine Konkurrenz nicht mit der Theologie überhaupt, sondern nur mit der Theologie der Schöpfung. Von der Schöpfung hatten wir den Weg zur Offenbarung gesucht und waren so in die Helle eines Weltmittags gekommen, in welcher der idealistische Schatten, den die erschaffenen Dinge im schrägen Strahl der Weltmorgensonne warfen, einschrumpfte bis zum völligen Verschwinden. Jene Schatten hatten im Reich der Nacht sich eine Scheinlebendigkeit anschlafen können; im Reich der geschaffenen Dinge konnten sie wenigstens als die Begleiter einzutreten nicht verhindert werden, welche die runde und bunte Wirklichkeit der Dinge ins Flache zerrten und in gespenstisch grauen Bildern nachäfften. Aber ins Reich der offenbarten Namen ist ihnen der Eintritt versperrt; kein Überhaupt, kein Wenn und So, kein Einerseits und Andrerseits, kein Irgendwo und Irgendwann tritt durch diese Pforte. Der »Gegenstand« sieht seinen Platz drinnen schon von Namen besetzt, das »Ge-

setz« vom Gebot; so taumeln sie verwirrt von der Schwelle zurück; hier ist ihre Kraft zu Ende. Aber die Kraft der Offenbarung fängt hier erst an. Sie war wirksam auch schon im Schöpfungsbegriff, aber erst hier ist sie im Eigenen.

So erweisen die »Kategorien« der Theologie ihren Überschuß über die der idealistischen Philosophie. Diese idealistischen Kategorien können höchstens das Gebiet der ersten theologischen, der Schöpfung, zu decken — versuchen. Der Versuch, ihr Reich weiter auszudehnen, bricht zusammen, ehe er begonnen hat. Die Kategorizität der Reihe Schöpfung-Offenbarung-Erlösung erweist sich aus dem Zusammenbruch jenes Versuchs. Denn unter den Begriffen entscheidet die Macht und nichts als die Macht den Kampf ums — Dasein. Wenn sich Begriffe gegen andre als machtlos erweisen, so verlieren sie eben ihren Kategoriecharakter an jene. Kategoriecharakter haben heißt für einen Begriff ja weiter nichts als das, daß er als Begriff unmittelbar auf Dasein bezogen ist, nicht erst mittelbar durch Vermittlung irgend welcher ein-tretenden Umstände, Erfahrung zum Beispiel. Die Kategorie ist »Anklage«; sie behauptet etwas, was schon da-ist, nicht erst etwas, was erst eintreten muß, um da zu sein.

Indem wir der Reihe Schöpfung-Offenbarung-Erlösung Kategoriecharakter zu- und den Begriffen des Idealismus ihn absprechen, reden wir freilich schon die Sprache des Idealismus. In Wirklichkeit sind Schöpfung, Offenbarung, Erlösung nicht Kategorien; Kategorien bilden nie eine Reihe untereinander; sie können höchstens die Grundlagen legen, auf denen eine Reihe in der Wirklichkeit gebildet werden kann. Schöpfung, Offenbarung, Erlösung aber sind als Reihe Schöpfung-Offenbarung-Erlösung selber eine Wirklichkeit, und es ist ein Zugeständnis an die idealistische Denkweise, wenn wir statt der Bindestriche zwischen den dreien Kommas setzen. Weshalb aber machten wir dann überhaupt dies Zugeständnis? Wenn alles Wirkliche in den dreien, als in der Wirklichkeit, dem wirklichen Ablauf des Welttags, mit enthalten ist, wie wir behaupten, was liegt uns dann noch daran, ob

fühlen darf. Damit ist nun alle Veranlassung zu einer dramatischen Ausdeutung gefallen. Es ist nun alles wieder in der lyrischen Zweieinsamkeit des Liebenden und der Geliebten beschlossen. Und vor allem ist nun das Gleichnis schon in den »ursprünglichsten« Sinn der Lieder zurückverlegt; schon da überhöht einen sinnlichen Sinn eine übersinnliche Bedeutung: den Hirten, welcher der Bräutigam ist, der König, als den er sich fühlt. Das aber ist der Punkt, auf den wir hinauswollen. Die Liebe kann gar nicht »rein menschlich« sein. Indem sie spricht — und sie muß sprechen, denn es gibt gar kein andres aus sich selber Heraussprechen als die Sprache der Liebe — indem sie also spricht, wird sie schon ein Übermenschliches; denn die Sinnlichkeit des Worts ist randvoll von seinem göttlichen Übersinn; die Liebe ist, wie die Sprache selbst, sinnlich-übersinnlich. Anders gesagt: das Gleichnis ist ihr nicht schmückender Zubehör, sondern Wesen. Alles Vergängliche mag nur ein Gleichnis sein; aber die Liebe ist nicht »nur«, sondern ganz und gar und wesentlich Gleichnis; denn sie ist nur scheinbar vergänglich, in Wahrheit aber ewig. Jener Schein ist so notwendig wie diese Wahrheit; Liebe könnte als Liebe nicht ewig sein, wenn sie nicht vergänglich schiene; aber im Spiegel dieses Scheins spiegelt sich unmittelbar die Wahrheit.

Das Vergängliche ist in seiner zeitlichen Gestalt, nämlich als Gegenwart, als »pfeilschnell verflogener« Augenblick, im Stammwort Ich gradezu der sichtbare oder unsichtbare Träger aller Sätze des Hohen Lieds. Es gibt kein Buch in der Bibel, in dem verhältnismäßig das Wort Ich so häufig vorkäme wie hier. Und zwar nicht bloß das unbetonte, sondern durchaus auch das betonte, das ja das eigentliche Stammwort, das lautgewordene Nein, ist. Nur noch der Prediger, stark angefressen wie er ist, von dem Geist der stets verneint, zeigt annähernd ein gleich häufiges Vorkommen des Wortes für das betonte Ich. Die Kraft jener grundlegenden Verneinung äußert sich auch darin, daß das Hohe Lied als einziges unter allen bib-

zweiter Liebhaber, der »König«, hineinspielte, schien ja zu solchen Deutungen herauszufordern und gab ihnen freies Feld. So ist das neunzehnte Jahrhundert voll von ihnen, wobei allerdings keine Deutung der andern gleicht; an keinem Buch der Bibel hat die Kritik solche umfangreichen Umordnungen, vielmehr Umstürze des überlieferten Textes vorgenommen wie an diesem. Das Ziel war immer, das Lyrische, das Ich und Du des Gedichts, in ein episch-anschauliches Er und Sie zu verwandeln. Die Sprache der Offenbarung der Seele hatte eben für diesen alles nach seinem Bilde zum Objektiven, zum Weltlichen umschaffenden Geist des Jahrhunderts etwas Unheimliches. Die Verleugnung des Worts Gottes, anfänglich noch geschehen in überschwänglicher Freude am nun »rein« gewordenen Wort des Menschen, rächte sich alsbald am Wort des Menschen, das, losgelöst von seinem unmittelbaren, lebendig vertrauensvollen Einssein mit jenem, zur toten Objektivität der dritten Person erstarrte.

Da kam aus der Wissenschaft selber der Gegenschlag. Die hoffnungslose Willkürlichkeit und textkritische Abenteuerlichkeit aller Deutungen ins Objektive des »Singspiels« machte die gelehrten Gemüter aufnahmefähig für eine neue Ansicht. Die eigentliche crux dieser Interpreten war ja das rätselhafte Verhältnis des Hirten zum König und der Sulamith zu beiden gewesen. War sie treu? oder untreu? einem? oder beiden? und so fort ins Unendliche der Kombinationen, in denen gelehrt-erotischer Spürsinn von je groß zu sein pflegt. Die einfache Lösung der früheren »mystischen« Auffassung, wonach der Hirt und der König ein und dieselbe Person waren, nämlich Gott, war natürlich längst überholt. Da entdeckte man mit einem Male, daß bei den Bauern Syriens noch heutigentags die Hochzeit unter dem Gleichnis einer Königshochzeit, der Bräutigam also als der König, die Braut als die vom König erwählte Braut, gefeiert wird. Und nun war plötzlich das schillernde Nebeneinander der zwei Personen geklärt: es ist eben wirklich nur eine: der Hirt, der in der Woche seiner Hochzeit sich als König Salomo in aller seiner Herrlichkeit

Es war der Wende des achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert vorbehalten, diese gefühlsmäßig klare, weil in der Offenbarung wurzelnde, Ansicht vom Verhältnis des Menschlichen zum Göttlichen, des Weltlichen zum Geistlichen, der Seele zur Offenbarung, zu verwirren und zu trüben. Wenn Herder und Goethe das Hohe Lied als eine Sammlung »weltlicher« Liebeslieder in Anspruch nahmen, so war in dieser Bezeichnung »weltlich« nicht mehr und nicht weniger ausgesprochen, als daß Gott — nicht liebt. Und wirklich war ja dies die Meinung. Mochte der Mensch Gott als das Symbol des Vollkommenen »lieben« — nimmermehr aber durfte er verlangen, daß Gott ihn »wieder«-liebe. Die spinozistische Leugnung der göttlichen Liebe zur einzelnen Seele war den deutschen Spinozisten willkommen; Gott durfte, wenn er denn lieben sollte, höchstens der »allliebende Vater« sein: das echte Liebesverhältnis Gottes zur einzelnen Seele wurde verneint und damit nun das Hohe Lied zum »rein menschlichen« Liebeslied gemacht. Denn echte Liebe, die eben nicht Allliebe ist, gab es nun nur zwischen Menschen. Gott hatte aufgehört, die Sprache des Menschen zu sprechen; er verzog sich wieder in seine neuheidnisch-spinozistische Verborgenheit jenseits des vom Gewölk der »modi« überzogenen Himmelsgewölbes der »Attribute«.

Was diese Erklärung der Sprache der Seele für »rein menschlich« bedeutete, wurde erst im weiteren Verlauf klar. Herder und Goethe hatten unwillkürlich immer noch so viel von der überlieferten Auffassung bewahrt, daß sie das Hohe Lied nur als eine Sammlung von Liebesliedern betrachteten, ihm also seinen subjektiven, lyrischen, seelenoffenbarenden Charakter ließen. Aber nach ihnen ging man weiter auf der Bahn. War das Hohe Lied einmal »rein menschlich« zu verstehen, dann konnte man vom »rein Menschlichen« auch den Schritt zum »rein Weltlichen« tun. Es wurde also nach Kräften entlyrisiert. Von allen Seiten versuchte man, dramatische Handlung und epischen Inhalt hineinzudeuten; die eigentümliche Unklarheit, mit der sichtlich neben dem Hirten noch ein

Offenbarung, dessen Notwendigkeit wir gerade aus der Gegenwärtigkeit unseres Erlebnisses erkannten, »geschrieben stehn«. Wiederum suchen wir das Wort des Menschen im Wort Gottes.

Das Gleichnis der Liebe geht als Gleichnis durch die ganze Offenbarung hindurch. Es ist das immer wiederkehrende Gleichnis bei den Propheten. Aber es soll eben mehr sein als Gleichnis. Und das ist es erst, wenn es ohne ein »das bedeutet«, ohne Hinweis also auf das, dessen Gleichnis es sein soll, auftritt. Es genügt also nicht, daß Gottes Verhältnis zum Menschen unter dem Gleichnis des Liebenden zur Geliebten dargestellt wird; es muß unmittelbar das Verhältnis des Liebenden zur Geliebten, das Bedeutende also ohne alle Hindeutung auf das Bedeutete, im Wort Gottes stehn. Und so finden wir es im Hohen Lied. Hier ist es nicht mehr möglich, in jenem Gleichnis »nur ein Gleichnis« zu sehen. Hier ist der Leser, so scheint es, vor die Wahl gestellt, entweder den »rein menschlichen«, rein sinnlichen Sinn anzunehmen und sich dann freilich zu fragen, welcher sonderbare Irrtum diese Blätter in das Wort Gottes hineingeraten ließ, oder anzuerkennen, daß hier grade in dem rein sinnlichen Sinn, unmittelbar und nicht »bloß« gleichnisweise, die tiefere Bedeutung steckt.

Bis an die Schwelle des neunzehnten Jahrhunderts ist man einhellig den zweiten Weg gegangen. Man erkannte das Hohe Lied als Liebeslied und gerade darin unmittelbar zugleich als »mystisches« Gedicht. Man wußte eben, daß das Ich und Du der innermenschlichen Sprache ohne weiteres auch das Ich und Du zwischen Gott und Mensch ist. Man wußte, daß in der Sprache der Unterschied von »Immanenz« und »Transzendenz« erlischt. Nicht obwohl, sondern weil das Hohe Lied ein »echtes«, will sagen: ein »weltliches« Liebeslied war, gerade darum war es ein echtes »geistliches« Lied der Liebe Gottes zum Menschen. Der Mensch liebt, weil und wie Gott liebt. Seine menschliche Seele ist die von Gott erweckte und geliebte Seele.

Rücksicht und Vorsicht auf seine Nachbarn, beseelen, ihm tönendes Leben einhauchen. Sie kann erst eintreten, nachdem das Ganze aller Augenblicke im Rhythmus geschaffen ist, aber sie fragt selber nicht nach dem rhythmischen Werte des einzelnen Augenblicks, sie macht ihn für sich tönend — ob auf lange oder kurze Zeit, was geht sie das an? Diese Beseelung der Einzelheit ist das Werk der Harmonie. Die Harmonie gibt dem einzelnen, im Rhythmus nur erst ein stummes Glied des Ganzen bildenden Augenblick Ton und Leben zugleich; sie macht ihn überhaupt erst tönend und beseelt ihn, gibt ihm Stimmungswert, und beides in einem, recht so wie die Offenbarung dem stummen Selbst Sprache und Seele in einem verleiht. Wie der einzelne Punkt des Werks der bildenden Kunst »geformt« sein muß, aber nicht »geschaut« sein kann, sondern die Vision schaut schöpferisch die Summe aller Einzelheiten vorweg; so wird der einzelne Augenblick des musikalischen Werks harmonisch beseelt mit der ganzen Tiefe einer eigenen Stimmung, die ihn als Augenblick und für den Augenblick ganz unabhängig von dem rhythmischen Ganzen zu machen scheint.

Soweit können wir die Kunstwelt hier darstellen; zum Abschluß kann diese Darstellung, eben wegen der hier bloß kategorialen Anwendung der Grundbegriffe und des dadurch bedingten stammbaumartigen Aufbaues, auch für die Kategorien der Schöpfung und Offenbarung erst im nächsten Buch gelangen. Da wird dann auch deutlich werden, daß schließlich diese ganze Kunstlehre doch noch etwas mehr ist als eine bloße Episode, für die sie hier allerdings gelten mußte. Lenken wir also nun von der Episode wieder in die Hauptlinie zurück.

Wir hatten die Offenbarung als das unter der Liebe Gottes geschehende Mündigwerden des stummen Selbst zur redenden Seele erkannt. Wenn Sprache mehr ist als nur ein Vergleich, wenn sie wahrhaft Gleichnis — und also mehr als Gleichnis — ist, so muß das, was wir in unserem Ich als lebendiges Wort vernehmen und was uns aus unserm Du lebendig entgegentönt, auch in dem großen historischen Zeugnis der

Vision des fertigen Kunstwerks selber sein; denn solch auch nur innerlich Alles-miteinemmal-Überblicken ist hier nicht möglich; nicht die nur durch ihre Naturlosigkeit noch stumme, sonst aber schon aller Formen und Farben des schließlichen Werks volle Vision geht voran, sondern wirklich der stumme Teil der Kunst. Vollkommen richtig also sagt Hans v. Bülow: »Im Anfang war der Rhythmus«. Im Rhythmus, zunächst ganz einfach in der für das Ganze geltenden Taktart, dann aber auch in der Ausbildung dieses nur das Gröbste vorwegnehmenden Takts in die immer feineren Verzweigungen der rhythmischen Phrasierung ist das ganze Musikwerk in all seinen Teilen da, aber noch als eine stumme Musik. Wie jene dem Werk bildender Kunst vorausgehende Vision nicht eigentlich optische Gestalt hat, sondern eher ein Zusammenhang von Richtungen und Gewichtsverhältnissen — Gleichgewicht, Übergewicht, Druck, Schweben, Lasten — zu sein scheint, ein statischer Zusammenhang also, so nimmt der Rhythmus das Kunstwerk auch noch nicht in musikalischer Gestalt vorweg, sondern nur in stumm-dynamischer. Man kann ein Musikwerk »taktieren«, das heißt: man kann seine Grundlage tonlos durch eine Folge von Bewegungen darstellen. Die Bewegung ist die einzige Möglichkeit, die Zeitfolge, die sonst rettungslos in den Zeit-Punkt des Gegenwärtigen zusammensinkt, gegenständlich zu machen; und auf der Möglichkeit dieser Vergegenständlichung beruht die Musik; nur durch diese Möglichkeit wird die Auffassung des ganzen Werks als einer Einheit möglich. Der einzelne Ton hat keinen Rhythmus, wohl aber die kleinste Folge von Tönen. Es geschieht im Rhythmus wirklich die Schöpfung des Musikwerks in seiner ganzen Breite; aber auch hier ist die Schöpfung, obwohl sie alles mit ihrem »im Anfang« vorweggenommen hat, doch nur die stumme Weissagung des tönend sich offenbarenden Wunders.

Diese Offenbarung muß auch hier wieder mit blind vergessener Ausschließlichkeit auf den einzelnen Augenblick des Werks niedergehen. Sie muß ihn, und zunächst nur ihn ohne

Kunstform bezeichnet. Die Form setzt also das Geschautsein der »Vision« voraus; denn ohne dies wäre für den Künstler gar nicht die Notwendigkeit vorhanden, sich mit einer Naturform auseinanderzusetzen. Aber die Auseinandersetzung geschieht nun nicht etwa auf Grund der Vision; sondern unmittelbar und als ob er die Vision vergessen hätte, tritt der Künstler nun der Natur gegenüber. Die verborgene Ganzheit des Kunstwerks, die sich in der Vision zur räumlichen Mannigfaltigkeit gebildet hatte, stürzt sich nun kopfüber in die sichtbare Natur, wo immer ihr diese grade vorliegt. Die Einzelheit wird jetzt, anders als in der Vision, in nächster Fühlung mit der Natur, ja unmittelbar aus ihr heraus, gebildet. Der Wille zum Werk wird immer neu und immer ganz in jede Einzelheit, an welcher der Künstler grade im Augenblick arbeitet, hineinergossen. Dies ist das, was die Künstler selber sehr gut ausdrücken, wenn sie sagen, irgend eine Einzelheit sei »mit Gefühl« gearbeitet. Dabei ist nämlich selbstverständlich kein sentimentales, außerkünstlerisches Gefühl gemeint, auch kein Gefühl für die Ganzheit der Werkschöpfung, welches in der Vision wohl lebendig war, hier aber grade schweigt, sondern es handelt sich nur um das Gefühl, das sich in die einzelne Naturform hineinversenkt und sie durch die Kraft dieses sich Hineinversenkens aus der an sich nur verschwommenen, nur in unklarer Vieldeutigkeit sichtbaren, also ästhetisch unsichtbaren, gewissermaßen stummen Naturform zur bestimmten, eindeutigen, also ästhetisch sichtbaren, gewissermaßen redenden Kunstform umformt. Dies ist der zweite Akt in der Entstehung des bildnerischen Kunstwerks. Zur naturlosen, ästhetisch schöpferischen Schau tritt die liebevolle Belebung des natürlichen Vorwurfs durch die künstlerische Form.

In der Musik liegen die Verhältnisse anders schon dadurch, daß, wie vorhin bemerkt, hier die Zeit herrscht und also nicht die Einzelheiten mit einem Schlage überblickt werden können. Die Setzung der Einzelheiten aus dem Ganzen kann hier also nicht wie in der bildenden Kunst schon die innerlich geschaute

Im einzelnen Werk der bildenden Kunst ist nun das Grundlegende, das, worauf wie auf einem Skelett das Werk aufgebaut ist und was doch eben als Skelett noch erst der bloße Anfang, der bloße Schöpfungstag des Werks ist, etwas was wir in Ermanglung eines feststehenden Ausdruckes »Vision« nennen wollen. Was ist denn der Anfang des Werks der bildenden Kunst? Doch dies, daß das Ganze des Werks als ein in alle Einzelheiten ausgebildetes Ganzes mit einem Mal dem Künstler vor dem inneren Auge steht. Was er da sieht, hat gar keine Beziehung auf die »Natur«, selbst wenn dies Aufspringen des Ganzen scheinbar im Angesicht der Natur geschehen ist. Sondern im Gegenteil: der »Natureindruck« muß in diesem schöpferischen Augenblick völlig verdrängt sein, um dem Aufflammen der Vision Platz zu machen; man kann sagen: der Künstler, selbst etwa der Porträtkünstler in der ersten Sitzung, betrachtet seinen »Vorwurf« nur deshalb so eindringlich, um über den Eindruck und die Eindrücke hinauszukommen; er sieht ihn sich also eigentlich nur an, um ihn nicht mehr zu sehen. In dem Augenblick, wo er ihn nicht mehr sieht, sondern an seiner Stelle ein von aller Natur losgelöstes Ganzes von Richtungen, Verhältnissen, Intensitäten, von »Formen« also und »Valeurs«, um die Atelierausdrücke zu gebrauchen, erst in diesem Augenblick ist das Bild im Künstler da. Es ist ganz da; die Natur gibt, äußerlich betrachtet, gar nichts mehr hinzu; in dieser, man möchte sagen, rein ornamentalen, naturlosen Konzeption des ersten Augenblicks ist schon die ganze Ausführung vorweggenommen. Aber nur vorweggenommen. Genauer zu reden: geweissagt. Denn die Ausführung ist nun mit nichten etwa eine einfache mechanische des in der Vision geschaffenen Bildes, sondern sie ist ein ebenso ursprünglicher Vorgang wie jene schöpferische Vision selber.

Die Ausführung geschieht angesichts der Natur. In der Auseinandersetzung mit ihr tritt zur Vision die »Form«, Form in dem Ateliersinn also, wie Hildebrand das Wort in die Theorie eingeführt hat, wo es die Umformung der Naturform in die

blick versenkt bis zur völligen Verlorenheit. Aber indem es sich also versenkt, tritt es selber in jedem einzelnen Fall aus seiner Verborgenheit heraus: während es der Fülle der Einzelheiten gegenüber erst bloß ein »verborgenes« Ganzes war, wird es sich jetzt in der Beseelung der Einzelheit selber offenbar; denn die Seele, die das Einzelne gewinnt, gewinnt es ja nur aus der eben hieraus sich offenbarenden, gegenüber der Fülle der Einzelheit noch verborgenen Seele des Ganzen.

»Episch« und »lyrisch« in diesem Sinn sind Eigenschaften jedes Kunstwerks, aber, wie gesagt, in verschiedener Mischung. Schon die verschiedenen Künste unterscheiden sich nach dem verschiedenen Hervortreten dieser Grundeigenschaften. Überwiegend »episch« sind die bildenden Künste, schon aus dem einfachen Grunde, daß sie ihre Werke in den Raum setzen. Denn der Raum ist die Form des Nebeneinander und also ohne weiteres die Form, in der die Fülle der Einzelheiten unmittelbar mit einem Schlage ästhetisch überblickbar ist. Aus dem entsprechenden Grund ist die Musik überwiegend »lyrisch«, denn sie stellt ihre Werke in den Fluß der Zeit, und die Zeit ist die Form, die jeweils immer nur einen einzelnen Augenblick ins Bewußtsein treten läßt; so daß also das Kunstwerk hier notgedrungen in lauter kleinsten Partikeln aufgenommen werden muß. Nirgends spielt denn auch die Einzelschönheit eine solche Rolle wie in der Musik. Das Aufnehmen der Musik wird viel eigentlicher als »Genuß« empfunden und führt zu einer weit inbrünstigeren, um nicht zu sagen brünstigeren Selbstvergessenheit als das Aufnehmen von Werken bildender Kunst. Bei diesen ist wiederum ein Grad von Objektivität beim Genuß möglich und berechtigt, der sich ebenfalls erklärt aus dem Charakter der bildenden Kunst, ein mit einem Blick als ästhetisches Ganzes, also eben wirklich »gegenständlich«, Überschaubares zu sein. Der »Kenner« ist hier so heimisch wie der »Genießer« in der Musik. Alle diese Unterscheidungen sind natürlich nicht starr, sondern lassen Raum für Übergänge.

Einzelheiten gegenüber immer der ungeändert über ihnen schwebende Gedanke, der Ursprung, auf dem ihr Dasein in ästhetischer Beziehung allein beruht; aber er kann andrerseits gar nicht anders als sich in der schöpferischen Hervorbildung dieser Einzelheiten betätigen, denen gegenüber er dann als Grund, Ursprung, ästhetischer Einheitspunkt stehen bleibt. Als »episch« dürfen wir diese Eigenschaft des Werks, frei aus dem einen Gedanken des Ganzen entsprungene Fülle zu sein, wohl bezeichnen, weil es sich hier um das breit — man spricht nicht umsonst von »epischer Breite« — ausgeführte Inhaltliche handelt; das »Inhaltliche« nicht als einen vor dem Werk liegenden Inhalt verstanden, sondern im Gegenteil grade nur als das was im Werk selber alles enthalten ist. Die Frage etwa, ob diese oder jene Wendung, dieser oder jener Vers, oder was mir sonst gerade durch den Kopf geht, in diesem oder jenem Werk »vorkommt«, ist die Frage nach dem »Inhalt« des Werks in dem Sinn, wie wir das Wort hier verstehen.

Den Inhalt im anderen Sinn, nämlich als das dem Kunstwerk Vorausgehende, aber im Kunstwerk nun erst ästhetisch Beseelte, konnten wir im Gegensatz zu jenem »Epischen« als das »Lyrische« des Werks bezeichnen. Denn lyrisch ist ja die Selbsthingabe an den einzelnen Moment, das Vergessen der eigenen Ganzheit und der Vielheit der Dinge. Das Ganze des Werks muß eben, wie es einerseits als gemeinsamer ästhetischer Beziehungspunkt hinter der Fülle der Einzelheiten steht, andrerseits doch auch über jeder Einzelheit vergessen werden können. Und diese Einzelheit muß so sein, daß über ihr alle andern Einzelheiten vergessen werden können. Diese ästhetische Vereinzelung des Einzelnen, diese »Einzelschönheit«, entsteht in jener Selbstpreisgabe des Ganzen, durch welche die jeweils grade betroffene Einzelheit selber zu einem kleinen Ganzen wird; die ganze Tiefe der Beseeltheit kann so in ihr sich öffnen. Das ist eben die »lyrische« Schönheit des Augenblicks, die nur dadurch im Ganzen des Kunstwerks möglich wird, daß dies Ganze sich ganz in den einzelnen Augen-

jeweils gegenüberstehende Einzelheit versenken und sie als einzelne mit dem Leben erfüllen, das sie erst durch diese rundende, »liebevolle« Arbeit des selbstvergessenen Fleißes gewinnen kann. Umgekehrt lohnt die so lebendig gewordene Einzelheit wiederum dem Urheber den in sie hineingesenkten, immer frischen, stets so, als wenn nur sie allein da wäre, arbeitenden Fleiß, indem sie ihn zum Bewußtsein seiner selbst bringt. Als Schöpfer weiß das Genie nicht, was es tut noch was es ist; als Künstler, in der »ungenialen«, gewissermaßen handwerklichen Arbeit erwacht es zum Bewußtsein; nicht die Fülle seiner Geschöpfe, sondern die liebevoll belebte einzelne Gestalt bezeugt ihm selbst sein Dasein. Sein Schöpfertum ist seine Selbstschöpfung; er ist schon darin Genie, aber er weiß es nicht; im Künstlertum aber geschieht ihm seine Selbstoffenbarung.

Gehen wir weiter zum Werk und stellen auch es unter die beiden uns bisher bekannten Kategorien. Es gibt ja im Werk ganz allgemeine »Eigenschaften«, die jedes Werk, einerlei welcher Art, aufweist. Es sind nicht jene ganz allgemeinen Eigenschaften, die das Werk erst als Werk überhaupt charakterisieren, sondern solche, die — das Werk einmal gegeben — seine Art näher beschreiben. Sie sind alle in jedem Kunstwerk aufweisbar, aber allerdings in verschiedenen Graden, und die Eigenart des Kunstwerks beruht auf dem Hervortreten der einen oder andern. Die drei Elemente des Werks, daß es ein Ganzes ist, daß es Einzelheiten hat und daß Seele in ihm ist, wirken in ihnen zusammen. Indem die Ganzheit des Werks, das als was es konzipiert ist, sich in der Ausführung der Einzelheiten verwirklicht, entsteht das, was man in jedem Werk als sein Episches bezeichnen darf, »episch« also hier ohne besonderen Hinblick auf die Dichtungsgattung gemeint; im Epos ist dies »Epische« selber nur eine Eigenschaft. Es gehört zu jedem Kunstwerk eine Fülle von Einzelheiten; der Gedanke des Ganzen ist für sich noch gar nichts, ist bloß ein »verborgenes« Werk; offenbar wird das Werk erst, indem der Gedanke die Einzelheiten aus sich herausetzt. Er bleibt diesen

Stoff, bis der Marmor zum Leben erwacht. Das Genie ist schon viel zu verengt, um noch so lieben zu können, wie es dieser Beseelungsvorgang erfordert. Das Werk erwacht zum Leben in der Liebe des Menschen selber. Die Beseeltheit des Werks kommt aus der gleichen Tiefe wie die Genialität des Urhebers, doch diese in einfürallemal geschehenem, übermächtig-unbegreiflichem Hervorgetretensein, jene in immer erneutem Öffnen der menschlichen Brust und Preisgeben ihres Geheimnisses.

Im Urheber selbst hatten wir wiederum als das Grundlegende die Eigenschaften des »Poeten« nach dem ursprünglichen Wortsinn, das Schöpferische erkannt, dies »Innerlich-voller-Figur-sein«, die Gemeinsamkeit und gewissermaßen Familienähnlichkeit der Einfälle. Es ist das, was aus dem Urheber heraustritt, er weiß selber nicht wie — die notwendige Voraussetzung des Weiteren. Aber wiederum ist nun das, was zu dieser notwendigen Voraussetzung hinzutreten muß, nicht aus ihr abzuleiten, sondern kommt unmittelbar aus dem Charakter des Urheberseins. Das Künstlertum im engeren Sinn, das Können entspringt nicht aus dem Reichtum der schöpferischen Einfälle. Es genügt nicht, Einfälle zu haben, es gehört auch »Fleiß« dazu; wer sich auf jenes allein verläßt und alles davon erwartet, dem kann es gehen wie dem jungen Spitteler, der ein volles Jahrzehnt lang die Konzeption seines ersten Werks nicht auszuführen wagte, weil er meinte, das müsse ebenso »von selber« kommen wie die Konzeption. Das Genie »ist« zwar nicht Fleiß, aber es muß Fleiß werden, sich zum Fleiß machen. Das bedeutet eine Selbsthingabe des Genies. Während sein Schöpfertum sein Wesen nicht verändert, sondern frei die Gestalten aus ihm heraus ins Leere treten, zehrt das Künstlertum ihm am Mark. Als Schöpfer steht das Genie in ruhiger Macht über den Gestalten, die es aus sich herausgesetzt hat, als Künstler muß es sich ihnen in leidenschaftlicher Selbstvergessenheit hingeben; es muß auf seine Ganzheit Verzicht tun, grade um dessentwillen, was es ist und werden will: nämlich Urheber. Es muß sich in die ihm

Gleich das oberste Begriffsverhältnis, das wir hier zu betrachten haben, wird uns das lehren. Das Werk ist genau so alt wie sein Urheber. Der Urheber selbst wurde Urheber erst, indem er Urheber des Werks wurde. Das Genie wird ja, wie wir ausgeführt haben, nicht geboren. Und im Augenblick, wo das vorästhetische Ganze eines Menschen, seine »Individualität«, seine »Persönlichkeit«, den Genius in ihm frei zum Werk macht, ist auch das Werk da. Denn das Hereinbrechen des Selbst über die Persönlichkeit geschieht gleichzeitig mit der Konzeption des Werks. Es gibt eben kein »verhindertes« Genie; das könnte es nur geben, wenn das Werk jünger wäre als der Urheber, aber sie sind gleich alt; wo das Genie erwacht, beginnt auch das Werk zu erscheinen. So erscheint das Werk also nicht im Genie und aus dem Genie, obwohl es begrifflich das Entstandensein des Genies im Menschen voraussetzt; es hat selbst seinen eigenen Entstehungsgang im Menschen. Während die Entstehung des Genies Freiwerden einer vorher gar nicht feststellbaren charakteristischen Bestimmtheit, eben des Genies, von der vorgenialen Ganzheit des Menschen ist, geschieht die Entstehung des Werks so, daß jene menschliche Ganzheit auf sich selbst Verzicht tut zugunsten eines Etwas, von dem sie selber nicht meint, daß es aus ihr hervorgegangen wäre, sondern das ihr erscheint wie ein ihr Gegenüberstehendes, dem sie dadurch, daß sie sich daran weggibt, Leben und Seele einhaucht. Das Werk wird aus dem Vorästhetischen, dem Stoff, dem Inhalt, durch den schranken- und bedenkenlos in es hineinergossenen liebenden Überfluß der menschlichen Ganzheit, die sein Urheber wird, zum Beseelten; der Stoff wird Werk, der Inhalt Gehalt. Es ist ganz deutlich, daß diese Beseelung des Stoffes, dieses Werden des Inhalts zum Gehalt nicht vom Menschen als Urheber ausgeht, sondern von dem ganzen Menschen, in dem der Urheber selber erst entstehen konnte. Der Urheber verliert sich nicht in sein Werk, ganz und gar nicht; aber der Mensch als vielfälliges Ganzes büßt seine Ganzheit und Geschlossenheit ein und versenkt sich selbstvergessen in den schlafenden

ganz und gar da, und so wird das Sprachwunder der Offenbarung zum Zeichen der göttlichen Schöpfung und also zum echten Wunder. Die Künstler werden also eigentlich geopfert für die Menschlichkeit der übrigen Menschheit. Die Kunst bleibt Stückwerk, damit das Leben ein Ganzes sein und werden kann. Und so ist die Kunst uns hier in allen Büchern dieses Teils, anders übrigens als in den Büchern der andern Teile, zwar nur Episode, aber eine notwendige. Wenn wir im vorigen Buch es so ausdrückten, daß sie Gesprochenes sei, nicht Sprache, so müssen wir also nun hinzufügen, daß sie unter allem Gesprochenen das ist, was nicht ungesprochen bleiben dürfte. Wir setzen nun die im vorigen Buch begonnene Darstellung ihrer Grundbegriffe an Hand der in diesem Buch neu hinzugekommenen »Kategorie« Offenbarung fort.

Genau wie im vorigen Buch die Kategorie der Schöpfung in ihrer Bedeutung für die Kunst bestimmt werden mußte durch unmittelbares Zurückgehen auf ihre Wesenselemente, die wir in der Vorwelt aufgedeckt hatten, so auch jetzt die Kategorie der Offenbarung. Die Schöpfungsbegriffe der Kunstlehre entspringen in der Einwirkung des »Mythischen« auf das »Plastische«, in dem Hervortreten also des Einzelnen aus dem Ganzen, eines ästhetisch reichen Wirklichen aus einem ihm vorangehenden Vorästhetischen, das sich zu jenem verhält wie der Schöpfer zur Kreatur: er setzt sie frei aus sich heraus ins Freie. So entspringen die Offenbarungsbegriffe der Kunstlehre in der Einwirkung des »Mythischen« auf das »Tragische«, also des Ganzen auf den zu verdichtenden seelischen Gehalt. Das ist eine ganz andersartige Einwirkung als jene. Die Beseeltheit wird nicht geschaffen, nicht freigesetzt, sondern ringt sich aus der Ganzheit los; das vorästhetische Ganze muß sich selbst preisgeben um der ästhetischen Beseeltheit willen. Es ist auch hier nicht so, daß die Offenbarungsbegriffe aus den Schöpfungsbegriffen entspringen, sondern sie sind gleich ursprünglich wie jene; sie kommen unmittelbar aus dem im Verhältnis zu ihnen vorästhetischen Ganzen.

eben dadurch, daß man sie nicht als vollwertige Menschen anerkennt, und es ist kein Zufall, daß viele große Künstler einmal der Lüge des Künstlerlebens den Abschied gaben und ihren Zauberstab mit Prospero ins Meer schleudern, um als einfache Sterbliche in irgend einem Stratford ihr Leben menschlich zu beschließen. Denn während der Denker seine Gedanken, der Täter seine Taten einst vor Gottes Thron niederlegen wird, um mitten unter ihnen gerichtet zu werden, weiß der Künstler, daß seine Werke ihm nicht nachfolgen und er sie auf der Erde zurücklassen muß, aus der sie, wie alles, was nicht dem ganzen Menschen angehört, gekommen sind.

Für die Kunst also werden wie für alles Empirische die Stationen der Wirklichkeit zu bloßen Kategorien. Die Kunst ist hier gewissermaßen der Erstling und Repräsentant alles »Empirischen«. Denn für alles Halb- und Viertelswirkliche — und das ist ja das, stets vereinzelte, Empirische — gilt mit, was für sie gilt. Nur daß an der Kunst allein sich dieser Kategoriecharakter der »Begriffe« Schöpfung, Offenbarung, Erlösung lückenlos aufzeigen läßt; denn sie ist unter allem Empirischen, allem bloß Gliedwirklichen, das einzige Notwendige. Wenn es keine Schuster gäbe, dann würden die Menschen barfuß gehen, aber sie würden auch gehen. Aber wenn es keine Künstler gäbe, dann wäre die Menschheit ein Krüppel; denn es fehlte ihr dann die Sprache vor der Offenbarung, durch deren Dasein allein die Offenbarung ja die Möglichkeit hat, als historische Offenbarung in die Zeit einmal einzutreten und dort sich zu erweisen als etwas, was schon von uran ist. Lernte der Mensch wirklich erst in dem Augenblick sprechen, den wir als den historischen Anfang der Offenbarung erkennen müssen, so wäre die Offenbarung das, was sie nicht sein darf: ein Wunder ohne Zeichensinn. Aber weil der Mensch in Wirklichkeit die Sprache in der Kunst auch schon zu einer Zeit besitzt, wo ihm sein Inneres noch unaussprechlich ist, die Kunst eben als Sprache dieses sonst noch Unaussprechlichen, so ist immerfort und also von der Schöpfung her die Sprache

dies Wirkliche auch dann ihnen untertan ist, wenn sie bloße Begriffe wären? Eingetanheit ist ja unendlich mehr als Untertanheit, so viel mehr, wie Freiheit mehr ist als Knechtschaft. Und in die Wirklichkeit der Offenbarung eingetan, gewinnt alles die Freiheit, die es, unter die Knechtschaft der Begriffe untergetan, eingebüßt hat. Weshalb also dieses Zugeständnis?

Weil zwar alles Wirkliche zur Freiheit berufen ist, aber nicht das Halbwirkliche, nicht das Wirkliche zweiter Ordnung, nämlich wohl alles Wirkende, aber nicht das Gewirkte. Das Werk, das Gemachte — wohlgemerkt das Nurwerk, denn selbst der Mensch kann in gewisser Hinsicht Werk sein — also das Nichts-als-Werk erweist sich als Wirklichkeit zweiter Ordnung gerade dadurch, daß die Reihe, in die alle Wirklichkeit erster Ordnung eingetan ist, an ihm aus einer wirklichen Reihe, einer Abfolge von Bahnpunkten, zu einer bloßen Mehrheit von Kategorien wird. Diesem Halbwirklichen, diesem bloß als Teil, bloß als Glied Wirklichen ist die Reihe Schöpfung-Offenbarung-Erlösung nicht sein Haus, in dem es wohnt, sondern sein zuständiges Gerichtsgebäude, wohin es bloß gerufen ist, um vernommen zu werden. Die Fragen etwa, die von der Philosophie in der Logik oder in der Ethik abgehandelt werden, haben ihren festen Wohnsitz in der Reihe der Wirklichkeit, wie wir es für die logischen Probleme und die ihnen durch »Intellektualisierung« angeglichenen ethischen ja schon gezeigt haben. Der Mensch ist eben ganz, wenn er denkt, und auch ganz, wenn er handelt; denn es ist ihm schlechtweg geboten zu denken und zu handeln, und jedem Menschen. Aber der Künstler ist kein Mensch, sondern ein Unmensch; was schon daraus erhellt, daß nicht jedem Menschen geboten ist, Künstler zu sein. Wie die Künstler nur ein Teil der Menschheit sind, wenn auch ein notwendiger, und wie nicht jedem Menschen, aber dem Künstler allerdings, geboten ist, das Kunstwerk zu schaffen, so sind sie, indem sie es nun schaffen, auch nicht ganz Mensch. Man hält dem Künstler seine menschlichen Mängel zugute und gesteht ihm »poetische Lizenzen« und »Künstlermoral« zu. Man gesteht

lischen Büchern anhebt mit einem Komparativ, — »besser denn Wein«; die Eigenschaft ist hier verglichene, also perspektivisch von einem alle andern Punkte verneinenden »Standpunkt« aus gesehene, nicht rein in ihrer Gegenständlichkeit daseiende und da, wo sie ist, seiende. Jenes »besser« knüpft den Faden unmittelbar da an, wo ihn das vollendende »sehr gut« der Schöpfung fallen gelassen hatte. Das Wort »Ich« also ist nun der Grundton, der bald in der einen, bald, durch das Du übergehend, in der anderen Stimme unter dem ganzen melodisch-harmonischen Gewebe der Mittel- und Oberstimmen orgelpunktartig hinzieht. Es gibt in dem ganzen Buch nur eine einzige kurze Stelle, wo er schweigt; sie fällt gerade durch dieses augenblickliche Aussetzen des Grundbasses, den man sonst infolge seiner Unaufhörlichkeit schon beinahe überhört, ungeheuer auf; so wie man sich des Tickens der Wanduhr erst bewußt wird, wenn sie plötzlich stillsteht. Es sind die Worte von der Liebe, die stark ist wie der Tod. Nicht willkürlich haben wir mit ihnen zuvor den Übergang aus der Schöpfung in die Offenbarung gekennzeichnet. Sie sind in diesem Kernbuch der Offenbarung, als welches wir das Hohe Lied erkannt haben, die einzige nicht gesprochene, sondern bloß gesagte Stelle, der einzige objektive Augenblick, die einzige Begründung. In ihnen ragt die Schöpfung sichtbar in die Offenbarung hinein und wird sichtbar von ihr überhöht. Der Tod ist das Letzte und Voll-endende der Schöpfung — und die Liebe ist stark wie er. Dies ist das einzige, was über die Liebe gesagt, aus-gesagt, er-zählt werden kann; alles andre kann nicht »über« sie gesagt »werden«, sondern nur von ihr selber gesprochen. Denn sie ist ganz aktive, ganz persönliche, ganz lebendige, ganz — sprechende Sprache; alle wahren Sätze über sie müssen Worte aus ihrem eigenen Munde, ich-getragene, sein. Nur dieser eine Satz, daß sie stark ist wie der Tod, macht eine Ausnahme. In ihm spricht sie nicht selber, sondern die ganze Welt der Schöpfung wird ihr überwunden zu Füßen gelegt; der Allesüberwinder Tod und der eifersüchtig alles Gestorbene festhaltende Orkus sinken vor

ihrer Stärke und der Härte ihres Eifers zusammen; die Todeskälte des gegenständlich starren Vergangenen wird von ihren Feuergluten, Gottesflammen erwärmt. In diesem Sieg der lebendigen, gottgeliebten Seele über das Sterbliche ist alles gesagt, was noch objektiv über sie gesagt werden kann, nämlich nichts über sie selbst, sondern nur über ihr Verhältnis zur Schöpfungswelt; über sie selbst, ab-gesehn von der Welt des Geschaffenen, kann nur sie selber sprechen. Der Grund liegt unter ihr, nicht versunken, aber überwunden. Sie schwebt darüber.

Sie schwebt dahin in den flüchtigen Klängen des Ich. Kaum ist ein Ton aufgehallt, so ist er auch schon wieder im nächsten verklungen, und rätselhaft und grundlos unerwartet klingt er bald wieder, um wieder zu verhallen. Die Sprache der Liebe ist lauter Gegenwart; Traum und Wirklichkeit, Schlaf der Glieder und Wachen des Herzens, weben sich ununterscheidbar ineinander, alles ist gleich gegenwärtig, gleich flüchtig und gleich lebendig — gleich dem Reh oder der jungen Gazelle auf den Bergen. Ein Schauer von Imperativen geht belebend über diese immergrüne Wiese der Gegenwart nieder, von verschieden klingenden, doch immer das gleiche meinenden Imperativen: zieh mich dir nach, tu mir auf, komm, mach dich auf, eile — es ist immer der gleiche eine Imperativ der Liebe. Beide, der Liebende wie die Geliebte, scheinen hier auf Augenblicke die Rollen zu tauschen, und dann sind sie doch wieder deutlich geschieden. Indes er sich mit immer neuen Blicken der Liebe in ihre Gestalt hineinsenkt, umfaßt sie ihn ganz mit dem einen Blick des Glaubens an seine »Auserkorenheit unter Tausenden«. Unendlich zart deutet der Liebende mit der leisen, immer wiederkehrenden Anrede »meine Schwester Braut« den Grund ihrer Liebe in einer der Liebe selbst vergangenen Vorwelt der Schöpfung an und hebt seine Liebe damit heraus aus der Flüchtigkeit des Augenblicks; die Geliebte war ihm einst »in abgelebten Zeiten meine Schwester oder meine Frau«. Und hinwiederum ists die Geliebte, die vor ihm, nicht er, der vor ihr sich gering macht;

sie bekennt voll Scham, daß die Sonne ihr die Haut geschwärzt habe — schauet mich nicht an, meiner Mutter Kinder zürnen mit mir; aber fast im selben Atemzug rühmt sie sich der gleichen »Schwärze« als ihrer Schönheit — schwarz bin ich, aber gar lieblich gleich Zelten Kedars, gleich Teppichen Salomos — und hat aller Scham vergessen. Denn in seinen Augen hat sie Frieden funden. Sie ist sein, und so weiß sie von ihm: er ist mein. In diesem seligen Mein, diesem absoluten Singular, erfüllt sich ihr das, um dessentwillen sie so ängstlich immerfort die Gespielinnen angefleht hat, die Liebe ihr nicht zu wecken, ehe denn sie selber erwache: ihre Liebe soll nicht ein Fall der Liebe sein, ein Fall im Plural der Fälle, den also andre erkennen und bestimmen könnten; es soll ihre eigene, unerweckt von draußen allein in ihrem Innern erwachte Liebe sein. Und so ist es geworden. Nun ist sie sein.

Ist sies? Trennt sie nicht noch auf dem Gipfel der Liebe ein letztes? Noch über das »Du bist mein« des Liebenden, noch über den Frieden, den die Geliebte in seinen Augen gefunden — dies letzte Wort ihres überfließenden Herzens — hinaus. Bleibt nicht noch eine letzte Scheidung? Der Geliebte hat ihr im kosenden Namen seine Liebe gedeutet durch den Hinweis auf einen geheimen Untergrund geschwisterlichen Gefühls. Aber genügt die Deutung? Braucht nicht das Leben mehr als Deutung, mehr als Namensanruf, — Wirklichkeit? Und aus dem selig übervollen Herzen der Geliebten steigt ein Schluchzen und formt sich zu Worten — Worten, die stammelnd hinausweisen in ein Unerfülltes, in der unmittelbaren Offenbarung der Liebe selber Unerfüllbares: »O wärest du mir wie ein Bruder«. Es genügt nicht, daß der Geliebte im zitternden Halblicht der Anspielung die Braut beim Schwesternamen nennt; der Name müßte Wahrheit sein, im hellen Licht der Straße vernommen, nicht im Dämmer kosender Zweieinsamkeit ins geliebte Ohr geflüstert, nein vor den Augen der Menge vollgültig — »wer gäbe« das!

Ja, wer gäbe das? Die Liebe gibt das nicht mehr. Nicht mehr an den Geliebten ist dies »Wer gäbe« in Wahrheit ge-

richtet. Die Liebe bleibt ja immer unter Zweien, sie weiß nur von Ich und Du, nicht von der Straße. So ist jene Sehnsucht in der unmittelbar gegenwärtig im Erlebnis und nur im Erlebnis sich offenbarenden Liebe unerfüllbar. Das Schluchzen der Geliebten schluchzt in ein Jenseits der Liebe, in eine Zukunft ihrer gegenwärtigen Offenbarung; es bangt nach einer Verewigung der Liebe, wie sie der allzeitlichen Gegenwärtigkeit des Gefühls nimmer entsprießen kann; eine Verewigung nämlich, die nicht mehr im Ich und Du wächst, sondern im Angesicht aller Welt gegründet zu werden verlangt. Die Geliebte fleht, der Liebende möge den Himmel seiner allzeitlichen Gegenwärtigkeit zerreißen, der ihrem Sehnen nach ewiger Liebe trotzt, und zu ihr herniederfahren, auf daß sie sich ihm wie ein ewiges Siegel aufs immerzuckende Herz legen kann und wie ein fest umschließender Ring um den nimmerrastenden Arm. Ehe ist nicht Liebe. Ehe ist unendlich mehr als Liebe; Ehe ist die Erfüllung im Draußen, nach der die Liebe aus ihrer inneren seligen Erfülltheit heraus die Hand ausstreckt in ohnmächtig unerfüllbarer Sehnsucht — o daß du mein Bruder wärest . . .

Diese Erfüllung kann der Seele nicht mehr in ihrer Geliebtheit werden. Diesem Schrei kommt keine Antwort aus dem Munde des Liebenden. Dies Reich der Brüderlichkeit, nach dem die Seele hier, hinaus über die Liebe des Ich zum Du, in der die dunkeln Vorzeichen des unpersönlich gemeinsamen Lebens der natürlichen Blutgemeinschaft herrlich in Erfüllung gegangen waren, verlangt, diesen Bund einer über-natürlichen, ganz persönlich gefühlten, und doch ganz weltlich daseienden Gemeinschaft, stiftet ihr nicht mehr die Liebe des Liebenden, von der sie bisher stets das Stichwort erwartet hatte, um Antwort zu geben. Soll dieser Sehnsucht Erfüllung werden, so muß die geliebte Seele den Zauberkreis der Geliebtheit überschreiten, des Liebenden vergessen und selber den Mund öffnen, nicht zur Antwort mehr, sondern zum eigenen Wort. Denn in der Welt gilt nicht das Geliebtsein, und das Geliebte darf es hier nicht anders wissen, als wäre es allein auf sich

angewiesen und ungeliebt, und alle seine Liebe wäre nicht Geliebtheit, sondern ewig — Lieben. Und nur im geheimsten Herzen mag sie bei diesem ihrem Gang aus dem Wunder der göttlichen Liebe heraus in die irdische Welt der Alten Wort bewahren, das dem, was ihr zu tun bevorsteht, durch die Erinnrung des in jenem Zauberkreis Erlebten Kraft und Weihe gibt: Wie Er dich liebt, so liebe Du.

DRITTES BUCH

ERLÖSUNG

ODER

DIE EWIGE ZUKUNFT DES REICHS

LIEBE deinen Nächsten. Das ist, so versichern Jud und Christ, der Inbegriff aller Gebote. Mit diesem Gebot verläßt die mündig gesprochene Seele das Vaterhaus der göttlichen Liebe und wandert hinaus in die Welt. Ein Liebesgebot wie jenes Urgebot der Offenbarung, das in allen einzelnen Geboten mittönt und sie erst aus der Starrheit von Gesetzen zu lebendigen Geboten schafft. Jenes Urgebot konnte Liebe gebieten, weil es aus dem Munde des Liebenden, den wiederzulieben es gebot, selber kam, — weil es ein »Liebe mich« war. Wenn nun der Inbegriff, das worin alle aus jenem Urgebot entsprungenen Gebote schließlich münden, gleichfalls ein Liebesgebot ist, wie vereint sich das damit, daß jenes Urgebot die einzige Liebe gebietet, die geboten werden kann? Die Antwort auf dieses Bedenken könnte leicht in einem kurzen Wort vorweggenommen werden. Statt dessen sei ihr lieber das ganze Schlußbuch dieses Teils gewidmet. Denn sie enthält, so einfach sie ist, alles in sich, was die beiden vorangehenden Bücher noch offen lassen mußten.

Die Seele hatte sich in einem unendlichen, einfürallemal gesagten Ja vor Gott hingebreitet. So war sie aus ihrer Verschlossenheit im Selbst herausgetreten. Nicht daß sie das Selbst verleugnet hätte, nein: sie war wirklich nur aus ihm herausgetreten, heraus aus seiner Verschlossenheit ins Freie; nun lag sie breit und geöffnet da. Geöffnet, hingegeben, vertrauend, — aber geöffnet nur nach einer einzigen Richtung, hingegeben nur einem Einzigen, vertrauend nur Ihm. Die

Seele hat Augen und Ohren geöffnet, aber nur Eine Gestalt steht vor ihrem Auge, nur Eine Stimme fällt in ihr Ohr. Sie hat ihren Mund aufgetan, aber nur Einem galten ihre Worte. Sie schläft nicht mehr den Starrschlaf des Selbst; aber sie ist erweckt nur von dem Einen und für Einen. Und so bleibt sie eigentlich auch jetzt noch taub-blind wie das Selbst, taub-blind nämlich für alles, was nicht der Eine ist. Ja das geht noch weiter. Wie nämlich Gott, solange er bloß Schöpfer schien, eigentlich gestaltloser geworden war, als er zuvor im Heidentum gewesen, und immer in Gefahr zurückzusinken in die Nacht eines verborgenen Gottes, so ist jetzt die Seele, solange sie bloß geliebte Seele ist, gleichfalls noch unsichtbar und ohne Gestalt, mehr ohne Gestalt als einst das Selbst. Denn das Selbst war zwar ohne jeden Weg und Trieb nach außen, »nicht sehn, nicht hören« war ihm, wie der Marmorgestalt Michelangelos, einziger Wunsch; aber wenigstens wurde es als tragischer Held doch selber sichtbar und in der Vernehmlichkeit seines Schweigens hörbar. Die Seele aber ist nun zwar aufgetan zu Blick und Wort, aber nur zu Gott hin; nach allen andern Seiten ist sie noch genau so verschlossen wie zuvor das Selbst, und dazu hat sie nun auch jene Sicht- und Hörbarkeit, jene gestalthafte, wenn auch tragisch starre Lebendigkeit verloren, die das Selbst besaß. Das bloß hingegebene Selbst ist in der Seligkeit seiner Gottgeliebtheit für die Welt, nein überhaupt für alles außer Gott, erstorben. Wie der bloße Schöpfer stets in Gefahr ist, zurück ins Verborgene zu sinken, so die bloße Seligkeit der in Gottes Liebesblick versenkten Liebe zurück ins Verschlossene. Der verschlossene Mensch, er ists, der ähnlich wie der verborgene Gott an der Grenze der Offenbarung steht und sie von der Vor-welt scheidet.

Denn zwar war der heidnische Mensch, das Selbst, in sich eingeschlossen; aber deswegen war er doch nicht verschlossen; er war sichtbar; er fand zwar keinen Zugang zur Welt, aber die Welt fand ihren Zugang zu ihm, und obwohl er stumm war, konnte er doch angesprochen werden. Nichts andres ist ja der Chor in der antiken Tragödie als dies Heran-

wallen der Außenwelt an den Helden, dies Angesprochenwerden der marmorstummen Gestalt. Auf der Bühne dargestellt mußte das werden; es genügte nicht, es dem Empfinden des Zuschauers zu überlassen; denn an sich wäre es allerdings sehr natürlich, wenn dem stummen Helden gegenüber der Beschauer sich verstummen, dem blinden gegenüber auch er sich erblinden fühlte. Aber das soll eben nicht sein; der Held soll sichtbare Gestalt sein, in der Welt stehen, auch wenn er es selbst weder weiß noch wahrhaben will; und eben dies Gefühl, daß es so ist, zwingt dem Beschauer der Chor auf, der den Helden ansieht, anhört, anredet. In sich eingeschlossen also war das Selbst wohl, aber nicht verschlossen vor den Blicken der Welt. Der stumme Held stand trotz seiner Stummheit in der Welt. Weil er das tat, nur deswegen war überhaupt irgendeine Welt im Heidentum möglich, trotzdem der Held da war. Denn er stand zwar wie ein Block in ihr da, aber er war ihren Wirkungen nicht schlechtweg entzogen; Tarnkappe und Gygesring sind deshalb so unheimlich und letzthin unheilbringend, weil sie jeden Zusammenhang der Welt sprengen.

Tarnkappe und Gygesring aber scheint nun das Selbst zu tragen, wenn man es allein als den gottseligen Empfänger der Offenbarung betrachtet; so wie die in ihrer Götterburg geborgenen, hier aber voll lebendigen und sichtbaren Göttergestalten des Heidentums von der Schöpfung allein her gesehen sich zum verborgenen Gott verdunkelten. Der nur gottgeliebte Mensch ist vor aller Welt verschlossen und verschließt sich selber. Das ist das jedem natürlichen Gefühl Unheimliche und auch objektiv Unheilbringende aller Mystik, daß sie dem Mystiker eine solche Tarnkappe wird. Seine Seele öffnet sich Gott, aber weil sie sich nur Gott öffnet, so ist sie aller Welt unsichtbar und ihr verschlossen. Der Mystiker dreht in hochmütigem Vertrauen den Zauberring an seinem Finger, und sofort ist er mit »seinem« Gott allein, und für die Welt nicht mehr zu sprechen. Möglich wird ihm das nur dadurch, daß er ganz und gar nichts weiter sein will als Gottes

Liebling. Um das zu sein, um also nur das eine Geleis zu sehen, auf dem die Verbindung von ihm zu Gott, von Gott zu ihm läuft, muß er die Welt leugnen, und da sie sich nicht leugnen läßt, so muß er recht eigentlich sie ver=leugnen; es ist kein Zufall, sondern ganz wesentlich für ihn, daß er sie, da sie nun einmal da ist, behandelt als ob sie nicht wahrhaft »existierte«, kein Da=sein hätte, kein Schon=da=sein; er muß sie behandeln als ob sie nicht — geschaffen wäre (denn das ist ja ihr Da=sein), als ob sie nicht Gottes Schöpfung wäre, nicht von dem gleichen Gott ihm hingestellt, dessen Liebe er für sich beansprucht; er darf nicht, sondern er muß gradezu sie behandeln, als wäre sie vom Teufel geschaffen; oder da der Begriff »schaffen« auf ein Tun des Teufels unanwendbar scheint, so müßte man wohl sagen: er muß sie behandeln, als wäre sie nicht geschaffen, sondern würde ihm von Augenblick zu Augenblick grade für die zufälligen Bedürfnisse des Augenblicks, wo er ihr einen Blick schenkt, fertig zum Gebrauch hingestellt. Dieses grundunsittliche Verhältnis des reinen Mystikers zur Welt ist ihm also, will er anders sein reines Mystikertum bewähren und bewahren, schlechthin notwendig. Der hochmütigen Verschlossenheit des Menschen muß sich die Welt verschließen. Und der Mensch, den wir schon sich öffnen sahen, wird, statt als redende Gestalt lebendig zu werden, in die Verschlossenheit zurückgeschlungen.

Wie mag sich nun diese Verschlossenheit zur Gestalt er=schließen? Denn es muß zu einer solchen Erschließung kommen, wenn der tiefste Grund jenes sich Öffnens der Seele nicht verleugnet werden soll. Jener Grund war ja die Notwendigkeit, daß die geheime Vorwelt der Schöpfung sich ins Wunder des Offenbaren verkehren sollte. Das Selbst mußte aus seiner Stummheit zum redenden Selbst werden. Als geliebte Seele schien es das schon geworden zu sein. Aber nun sank uns die geliebte Seele plötzlich wieder ins Gestaltlose zurück, noch ehe sie recht Gestalt gewonnen hatte. Das ist die schwere Schuld des Mystikers, daß er das Selbst auf seinem Wege zur Gestalt aufhält. Der Held war ein Mensch,

wenn auch nur in der Vor-welt. Der Mystiker aber ist kein Mensch, kaum ein halber Mensch; er ist nur Gefäß seiner erlebten Verzückungen. Er spricht wohl, aber was er spricht, ist nur Antwort, nicht Wort, sein Leben nur Warten, nicht Wandeln. Aber nur ein Mensch, dem aus Antwort das Wort, aus dem Warten auf Gott das Wandeln vor Gott erwüchse, nur das wäre ein wirklicher, ein voller Mensch. Erst er könnte dem Helden die Wage halten; denn erst er wäre ebenso sichtbar und Gestalt wie der Held. Wieder wie bei Gott liegt es hier so, daß aus der im Heidentum »fertig gewordenen« Gestalt in der inneren Umkehr nicht sofort eine neue Gestalt hervorgeht, sondern zunächst entspringt ihr nur ein noch Gestaltloses, ein bloßer eigenschaftlicher Akt, die Schöpfertat Gottes, das Sichöffnen der Seele; ein Gestaltloses, das dann erst, indem es in die Bahn des Weltgestirns hineingerissen wird, weiterhin Gestalt annimmt; erst so werden ja alle Kräfte, die in jener fertigen Gestalt der Vorwelt zusammengeschlossen waren, wieder wirksam. Die Gestalt, die der verschlossene Mensch so annimmt, indem er sich in Warten und Wandeln, in Erlebnis der Seele und seelenhafter Tat zum ganz erschlossenen Menschen rundet, ist, um es vorweg zu sagen, die des Heiligen. Der Heilige ist so diesseits der menschlichen Verschlossenheit wie der Held jenseits; es ist das gleiche Verhältnis wie zwischen dem offenbaren Gott der Liebe und dem bloß in sich lebendigen des Mythos, zwischen denen scheidend die Nacht der göttlichen Verborgenheit steht.

Indem sich der Mensch zum ganzen Menschen erschließt, ist er nun unmittelbar sichtbar und hörbar geworden. Er kann ja jetzt sein Gesehen- und Gehörtwerden erzwingen; er ist nicht mehr starres Marmorbild wie der tragische Held des Altertums; nein, er spricht. Deswegen fällt in der neueren Tragödie der Chor als überflüssig weg. Es braucht dem Zuschauer nicht mehr vor Augen geführt zu werden, daß der Held trotz seiner Blindheit sichtbar, trotz seiner Taubstummheit ansprechbar ist; es braucht ihm nicht vor Augen geführt

zu werden, er sieht es selbst. Denn der Held der neueren Tragödie, der, eben gar nicht mehr im alten Sinne »Held«, ihm gar nicht mehr »wie die Antike starr entgegenkömmt«, ist mit Empfänglichkeit und Willen ganz in das Hin- und Widerströmen der Welt hineingeworfen, ganz lebendig und voll unverhehlter Scheu vor dem offenen Grab. Diesen Helden, der sehr Mensch ist und an allen Gliedern zittert vor lauter Sterblichkeit — aus dieser Erde quillen seine Freuden, und diese Sonne scheinet seinen Leiden —, diesen Helden sieht der Zuschauer zu voller Lebendigkeit erwachen im Dialog; da ist — genau umgekehrt wie im antiken Dialog — alles Wille, alles Wirkung und Gegenwirkung; kein Raum bleibt für eine über den Augenblick sich erhebende Bewußtheit. Der Zuschauer kann gar nicht anders; er muß den Helden, den er wollen und wirken sieht, für lebendig erkennen; er wird selber im Geiste mit auf die Szene gerissen; nicht aber das Selbstgefühl des Helden wird in ihm erweckt und dadurch Furcht und Mitleid, wie beim Zuschauer in der antiken Tragödie, sondern der Mensch auf der Bühne zwingt den Menschen im Parkett in das Gefühl seines Mitunterredners hinein; nicht zu Furcht und Mitleid steigert ihn das Geschehen auf der Bühne, sondern zu Widerspruch und Mitgerissenheit. Auch im Beschauer wird der Wille aufgeregt, nicht die wissende Ahnung.

Am deutlichsten wird dieser Unterschied in den Augenblicken, wo der neue Held mit sich selber allein ist. Der antike hatte im Monolog recht eigentlich und am ehesten noch sein Heldentum ausleben können. Hier, mit sich allein, konnte er ganz in sich gesammelter, in sich versenkter Willenstrotz sein, ganz Selbst. Für den neueren sind die Monologe bloße Ruhepunkte, Augenblicke, wo er aus seinem eigentlichen so bewegten wie handelnden Leben, das er in den Dialogen lebt, gewissermaßen ans Ufer tritt und für eine Weile zum Betrachter wird. Selbstbetrachtung, Einordnung der eigenen Existenz in die Welt, Entschlußklärung, Niederschlagung von Zweifeln — immer bedeutet dieser neue Monolog eine Spanne Bewußtsein in der übrigens bewußtseinslosen, in Tat und

Leiden ablaufenden tragischen Existenz. Ein Bewußtsein freilich, das obwohl es durchweg von seltsamer, in Wirklichkeit kaum möglicher Klarheit ist, dennoch stets beschränkt bleibt. Es ist stets die Ansicht der Welt und der eigenen Stellung in ihr nur von einem bestimmten Standpunkt, nämlich dem des einzelnen eigenen Ichs.

Und dieser Ichstandpunkte gibt es viele, so viele als Iche. Denn dies ist ein innerster Unterschied der neuen Tragödie von der alten, um dessentwillen man sie mit Recht als Charaktertragödie jener als der Handlungstragödie entgegengestellt hat: ihre Gestalten sind alle untereinander verschieden, verschieden wie es jede Persönlichkeit von der andern ist, weil ja jede Persönlichkeit eine andre »Individualität« zugrunde liegen hat, einen andren unteilbaren Welt-teil, der ganz von selber also auch einen eigenen Standort der Weltbetrachtung bedeutet. Das war in der antiken Tragödie anders; hier waren nur die Handlungen verschieden, der Held aber war als tragischer Held immer der gleiche, immer das gleiche trotzig in sich vergrabene Selbst. Dem also notwendig beschränkten Bewußtsein des neueren Helden läuft die Forderung, daß er überhaupt wesentlich, nämlich wenn er mit sich allein ist, bewußt sei, zuwider. Bewußtsein will immer klar sein; beschränktes Bewußtsein ist unvollkommenes. So müßte er eigentlich ein vollkommenes Bewußtsein seiner selbst und der Welt haben. Und so treibt die neuere Tragödie nach einem Ziel, das der antiken ganz fremd ist, nach der Tragödie des absoluten Menschen in seinem Verhältnis zum absoluten Gegenstand. Die philosophischen Tragödien, die Tragödien, wo der Held gradezu Philosoph ist — ein der Antike ganz abenteuerlicher Gedanke —, gelten uns übereinstimmend als die Höhepunkte der modernen Tragödie überhaupt: Hamlet, Wallenstein, Faust.

Aber selbst in ihnen empfinden wir noch nicht das Eigentliche erreicht. Es stört uns noch, daß hier der Held bloß — Philosoph ist, Mensch also, der zwar dem »Absoluten« gegenübersteht, aber doch eigentlich nur gegenüber; der absolute

Mensch müßte im Absoluten leben. Und so werden nun auf diesen Ossa Faust in immer neuen titanischen Entwürfen neue Pelions gestülpt, um die Höhe der wahrhaft absoluten Tragödie zu erreichen. Jeder Tragiker sucht einmal seinen Faust zu schreiben; im Grunde versuchen sie alle, was einer der ersten versuchte: Faust durch Don Juan zu ergänzen, die Weltanschauungs- zur Lebenstragödie zu steigern. Das kaum gewußte Ziel dabei ist dies: an Stelle der unübersehbaren Vielheit der Charaktere den einen absoluten Charakter zu setzen, einen modernen Helden, der ebenso ein einer und immergleicher ist wie der antike. Dieser Konvergenzpunkt, in dem sich die Linien aller tragischen Charaktere schneiden würden, dieser absolute Mensch, der dem Absoluten nicht nur wissend gegenübersteht, sondern der es erlebt hat und der aus diesem Erlebnis heraus nun in ihm lebt, dieser Charakter, nach welchem die Fausttragödien nur langen, ohne ihn, weil sie immer noch im begrenzten Leben stecken bleiben, zu erreichen, ist kein andrer als der Heilige.

Die Heiligentragödie ist die geheime Sehnsucht des Tragikers, eine vielleicht unstillbare Sehnsucht, denn es könnte wohl sein, daß dieses Ziel in einer der Tragödie undurchmeßbaren Entfernung läge und diese Einheit des tragischen Charakters eine Tragödie, die nun einmal wesentlich Charaktertragödie ist, unmöglich machen würde, so daß also der Heilige zum Helden einer Tragödie nur werden könnte durch den ihm beigemischten Erdenrest der Unheiligkeit. Aber einerlei ob also dies Ziel für den tragischen Dichter noch ein erreichbares Ziel sei oder nicht, jedenfalls ist es, auch wenn für die Tragödie als Kunstwerk unerreichbar, für das moderne Bewußtsein das genaue Gegenstück zum Helden des antiken. Der Heilige ist der vollkommene, nämlich absolut im Absoluten lebende und also dem Höchsten erschlossene und zum Höchsten entschlossene Mensch, im Gegensatz zu dem in der einen immergleichen Finsternis des Selbst verschlossenen Helden. An die Stelle, die in der Vorwelt der Freiherr seines Selbst einnahm, tritt in der erneuten und allzeit sich erneuernden Welt der Knecht seines Gottes.

Diese Gestaltwerdung der gestaltlos in der göttlichen Liebe vergehenden geliebten Seele aber setzt voraus, daß zu ihrer bloßen Ausgebreitetheit vor Gott, in der sie zu verfließen droht, etwas andres hinzutrete, was sie wieder zusammenreißt. Und zwar muß es eine Kraft sein, die fähig ist, in jedem Augenblick die ganze hingegebene Seele ganz zu ergreifen; und in jedem Augenblick, so daß die Seele keinen Raum mehr hat, um zu »vergehen«, keine Zeit mehr, um »andächtig zu schwärmen«. Eine neue Kraft also muß aus der Tiefe der Seele selber hervorsteigen, um ihr in der Inbrunst des Heiligen ihre Festigkeit und Gestalt zu geben, die sie in der mystischen Brunst einzubüßen drohte. Solch Hervorsteigen aber geschieht nur, indem der Zeiger der Weltuhr weiterrückt, wie vorhin bei der Gestaltwerdung Gottes von der Schöpfung zur Offenbarung, so jetzt bei der Gestaltwerdung der Seele von der Offenbarung zur Erlösung.

Wie also bricht nun die Pforte, die den Menschen, auch nachdem er den Ruf Gottes vernommen und in seiner Liebe selig worden ist, noch vor der Welt verschließt? Wir erinnern uns, daß in das Selbst nicht bloß der Trotz, der dann als Treue der geliebten Seele aus vorweltlichem Dunkel ans Licht der Welt trat, eingemündet war, sondern noch ein andres. Dies andre war im Gegensatz zu dem heißen kochenden Trotz ein ruhig stehendes Gewässer, der seiende Charakter, die eigne Art des Menschen. Indem der Trotz immer aufs Neue diese eigne Art behauptete, entstand das starre, abgeschlossene Selbst. Dieser Charakter war es, der, wie er nun einmal angelegt war und wie sich einmal die Elemente in ihm gemischt hatten, den Helden für das antike Gefühl zum tragischen Helden machte; denn nicht daß der Held überhaupt in trotziger Wallung aufschäumte und seinen Charakter festrammte, rechnete ihm das antike Bewußtsein als Schuld zu, sondern daß der Charakter, den er festhielt, ungleich gemischt war und keinen Einklang gab, so daß irgend ein einzelnes Element in ihm vorschlug und das schöne Maß störte; nur dieser Anlagefehler war das Hamartema, das den tragischen

Untergang des Helden notwendig machte. An sich ist eben, ein Selbst zu sein, Pflicht und Recht jedes Menschen, und tragisch zu werden ist mehr ein in der einmal des Menschen herrgewordenen Anlage bedingtes Unglück als sittliche Schuld, und daher fühlt sich der Zuschauer zum tragischen Mitleid hingerissen. Der Charakter also, der Daimon, von dem der Mensch besessen ist, sucht sich nun seinen Weg ins Freie. Wieder muß er sich innerlich verkehren, aus einem einfüralle-mal »Bejahten« zum in allzeit neuer Selbstverneinung seines Ursprungs, des verschlossenen Selbst, sich Hervorringenden werden. Was aber ist das für ein Charakter, der jeden Augenblick erlischt und jeden Augenblick wieder frisch hervorbricht? Wir hatten etwas ganz Ähnliches schon im vorigen Buch bei dem sich offenbarenden Gott gesehen. Hier war es das Wesen, das innergöttliche Schicksal gewesen, das in jenem sich Offenbaren die Gestalt einer jeden Augenblick erneuerten und doch immer schicksalhaft gewaltigen Leidenschaft annahm. Diese göttliche Liebe, sollten wir hier ihr menschliches Gegenstück gefunden haben?

Ja und nein! Nämlich allerdings kein Gegenstück. Gegenstück, ja mehr als Gegenstück, unmittelbares Gleichnis war die Liebe des menschlich-irdisch Liebenden dem göttlichen Lieben. Aber was wir hier fanden, ähnelt dem göttlichen Lieben nur in seiner Augenblicksverhaftetheit, seiner immer neuen Gegenwärtigkeit, also eigentlich nur in dem, was schon bedingt war durch sein Hervortreten unter dem Zeichen des Nein. Aber was das göttliche und das menschliche Lieben darüber hinaus unmittelbar gleichmachte, die schicksalhafte Gewalt, mit der es hervorbrach, das ist in dem Hervorbruch, den wir jetzt betrachten, gar nicht wirksam. Kein Schicksal steht hinter ihm, sondern ein Charakter. Kein wesenhaftes Muß also, sondern ein gleichfalls wesenhaftes Dämonisches. Was war denn der Daimon, der Charakter, im Unterschied von der Persönlichkeit? Die Persönlichkeit war Geburtsanlage, der Charakter etwas, was plötzlich über den Menschen herfiel, keine Anlage also, sondern gegenüber der breiten Mannigfaltigkeit der An-

lagen eine Scheidung, besser: eine Richtung. Der Mensch, der einmal von seinem Daimon besessen ist, hat für sein ganzes Leben »Richtung« bekommen. In dieser ihn einfürallemal richtenden Richtung ist sein Wille nun bestimmt zu laufen; indem er Richtung erhalten hat, ist er in Wahrheit schon gerichtet. Denn das, was im Menschen dem Gericht unterliegt, der wesenhafte Wille, ist in seiner Richtung schon einfürallemal festgelegt.

Festgelegt nämlich, wenn nicht das einzige geschieht, was dieses Einfürallemal wieder unterbrechen und das Gericht mitsamt der Richtung entkräften kann: die innere Umkehr. Und eben die geschieht dem Menschen, wie sie Gott und Welt geschieht, indem sie aus ihrer vor- und unterweltlichen Verschlossenheit ins Licht der Offenbarung steigen. Jetzt bleibt die Willensrichtung Willensrichtung; aber sie ist nun nicht mehr einfürallemal festgelegt, sondern in jedem Augenblick stirbt sie und wird erneut. Dieser allzeit erneuerungsfähige und wirklich sich erneuernde Wille, der aber nichts von kurzlebiger Willkür hat, sondern in jedem einzelnen seiner Akte die ganze Kraft des in ihm eingemündeten festgerichteten Charakters auswirkt, dieser Wille — wie sollen wir ihn nennen? Der schicksalhaften göttlichen Liebe, dem, daß Gott gar nicht anders kann als lieben, wenn auch mit einer Liebe, die als echte Liebe ganz in den Augenblick versenkt ist und weder von Vergangenheit noch von Zukunft unmittelbar etwas weiß, dieser göttlichen Liebe entspricht also jene Kraft, die wir aus dem Menschen hervorbrechen sahen, mit nichten. Denn sie kommt gar nicht wie mit schicksalhafter Übermacht über den Menschen, sondern scheint ihm in jedem Augenblick neu und in jedem Augenblick ganz und gar aus seinem eigenen Innern mit der ganzen Wucht des gerichteten Willens hervorzubrechen. Wie also sollen wir diese aus den Tiefen der eigenen Seele immer neu ins Außen brechende nicht schicksalhafte, sondern willensgetragene Kraft nennen?

Die Antwort kann nicht schwer fallen, wenn wir uns erinnern, daß diese Kraft die in dem Gebot der Liebe zu Gott

geforderte Hingegebenheit ergänzen soll. Es kann nichts anderes sein als die Liebe zum Nächsten. Die Liebe zum Nächsten ist das, was jene bloße Hingegebenheit in jedem Augenblick überwindet und dennoch stets voraussetzt. Denn ohne diese Voraussetzung könnte sie nicht sein, was sie ihrem Wesen nach sein muß: notwendig, trotzdem — ja trotzdem! — sie sich jeden Augenblick erneuert. Sie wäre bloß »Freiheit«; denn ihr Ursprung läge allein im Willen. Es ist ganz richtig: er liegt allein im Willen; aber der Mensch kann sich in der Liebestat erst äußern, nachdem er zuvor von Gott wachgerufene Seele geworden ist. Nur die Gottgeliebtheit der Seele macht ihre Liebestat zu mehr als einer bloßen Tat, nämlich zur Erfüllung eines — Liebesgebots.

Hier kommen wir auf die anfangs angeregte Frage zurück. Indem die Liebe zum Menschen von Gott geboten wird, wird sie, weil Liebe nicht geboten werden kann außer von dem Liebenden selber, unmittelbar auf die Liebe zu Gott zurückgeführt. Die Liebe zu Gott soll sich äußern in der Liebe zum Nächsten. Deshalb kann die Nächstenliebe geboten werden und muß geboten werden. Nur durch die Form des Gebots wird hinter ihrem Ursprung, den sie im Geheimnis des gerichteten Willens nahm, die Voraussetzung des Gottgeliebtseins sichtbar, durch die sie sich von allen moralischen Taten unterscheidet. Die moralischen Gesetze wollen in der Freiheit nicht bloß wurzeln — das will auch die Liebe zum Nächsten —, sondern keine andre Voraussetzung anerkennen als die Freiheit. Das ist die berühmte Forderung der »Autonomie«. Die natürliche Folge dieser Forderung ist, daß die Gesetze, die diese Tat bestimmen sollen, allen Inhalt verlieren; denn jeder Inhalt würde eine Macht ausüben, durch welche die Autonomie gestört würde; man kann nicht »etwas« wollen und trotzdem nur »überhaupt« wollen; und die Forderung der Autonomie fordert, daß der Mensch nur schlechthin, nur überhaupt will. Und weil so das Gesetz zu keinem Inhalt kommt, so kommt infolgedessen auch die einzelne Tat zu keiner Sicherheit. Im Moralischen ist alles ungewiß, alles kann schließlich moralisch

sein, aber nichts ist mit Gewißheit moralisch. Im Gegensatz zum notwendigerweise rein formalen und daher inhaltlich nicht bloß zwei-, nein unbegrenzt vieldeutigen moralischen Gesetz braucht das inhaltlich klare und eindeutige Gebot der Nächstenliebe, die aus der gerichteten Freiheit des Charakters entspringt, eine Voraussetzung jenseits der Freiheit: fac quod jubes et jube quod vis — dem daß Gott »befiehlt, was er will«, muß, weil der Inhalt des Befehls hier der ist, zu lieben, das göttliche »schon Getansein« dessen, was er befiehlt, vorangehen. Die gottgeliebte Seele allein kann das Gebot der Nächstenliebe zur Erfüllung empfangen. Gott muß sich erst zum Menschen gekehrt haben, ehe der Mensch sich zu Gottes Willen bekehren kann.

Diese Erfüllung von Gottes Gebot in der Welt ist ja nun nicht ein einzelner Akt, sondern eine ganze Reihe von Akten; die Liebe des Nächsten bricht immer neu hervor; sie ist ein Immerwiedervonvornbeginnen; sie läßt sich durch keine »Enttäuschungen« beirren; ja im Gegenteil: sie bedarf der Enttäuschungen, damit sie nicht einrostet, nicht zur schematischen organisierten Tat erstarre, sondern immer frisch hervorquelle. Sie darf keine Vergangenheit haben und in sich selbst auch keinen Willen zu einer Zukunft, keinen »Zweck«; sie muß ganz in den Augenblick verlorene Tat der Liebe sein. Dazu hilft ihr allein die Enttäuschung, die sie von der natürlichen Erwartung eines Erfolgs, der nach Analogie vergangener Erfolge erwartet werden kann, immer wieder ent-täuscht. Die Enttäuschung erhält die Liebe bei Kräften. Wäre es anders, wäre die Tat die Ausgeburt einer einmal vorhandenen Willensrichtung, aus der heraus sie nun mit klarem Ziel sich frei in dem unbegrenzten Stoff der Wirklichkeit erginge, träte sie also hervor als unendliche Bejahung, so wäre sie nicht Liebestat, sondern Zwecktat, und ihr Verhältnis zu ihrem Ursprung in der Willensrichtung des Charakters wäre nicht das augenblickhaft frische Hervortreten, sondern einfürallemal beschlossener und entschlossener Gehorsam. Mit andern Worten: sie wäre nicht die Liebestat des Glaubens, sondern — der Weg Allahs.

Der Begriff des Wegs Allahs ist ganz etwas andres als Gottes Wege. Gottes Wege sind ein Walten göttlichen Ratschlusses hoch über dem menschlichen Geschehen. Das Wandeln auf dem Weg Allahs aber bedeutet im engsten Sinne die Ausbreitung des Islam durch den Glaubenskrieg. In dem gehorsamen Beschreiten dieses Wegs, dem Aufsichnehmen der damit verbundenen Gefahren, dem Befolgen der dafür vorgeschriebenen Gesetze findet die Frömmigkeit des Moslim ihren Weg in die Welt. Der Weg Allahs ist nicht erhaben über den Weg des Menschen, soweit der Himmel über der Erde ist, sondern der Weg Allahs bedeutet unmittelbar den Weg seiner Gläubigen.

Es ist ein Weg des Gehorsams. Das unterscheidet ihn, mehr als sein Inhalt, von der Liebe des Nächsten. Der Glaubenskrieg kann und soll durchaus »human« geführt werden; die Vorschriften Muhameds sowie das, was sich auf Grund dieser Vorschriften an Kriegs- und Eroberungsrecht ausgebildet hat, übertreffen in dieser Hinsicht bei weitem den zeitgenössischen, auch den christlichen Kriegsbrauch; »Toleranz« hat der Islam in gewisser Beziehung gefordert und geübt, längst ehe das christliche Europa diesen Begriff entdeckte. Und andrerseits konnte die Nächstenliebe, nicht in Ausartungen, sondern in legitimer Entwicklung, zu Folgen führen, die in ihre oberflächliche Auffassung ganz und gar nicht hineinpassen wollen, wie Glaubenskrieg und Ketzergericht. Im Inhalt liegt also der Unterschied nicht. Er liegt einzig in der inneren Form, die auf dem Weg Allahs der Gehorsam des Willens gegen die einfürallemal gegründete Vorschrift ist, in der Liebe des Nächsten das immer neue Zerbrechen der Dauerform des Charakters durch das immer überraschende Hervorbrechen der Liebestat. Worin diese Tat im einzelnen bestehe, das läßt sich eben deshalb nicht im voraus sagen; sie muß überraschend sein; wäre sie im voraus anzugeben, so wäre sie nicht Liebestat.

Der Islam hat solch ein genaues positives Bild vor Augen, wie die Welt durch das Beschreiten des Wegs Allahs um-

geformt werden soll; eben darin erweist sich seine Welttat als reiner Gehorsam gegen ein einfürallemal dem Willen auferlegtes Gesetz. Die Gebote Gottes, soweit sie zur »zweiten Tafel« gehören, welche die Liebe des Nächsten spezifiziert, stehen durchweg in der Form des »Du sollst nicht«. Nur als Verbote, nur in der Absteckung von Grenzen dessen, was keinesfalls mit der Liebe zum Nächsten vereinbar ist, können sie Gesetzeskleid anziehen; ihr Positives, ihr »Du sollst« geht einzig in die Form des einen und allgemeinen Gebots der Liebe ein. Die ins Gewand positiver Gesetze gekleideten Gebote sind überwiegend Gesetze des Kults, der Gebärdensprache der Liebe zu Gott, Ausführungen also der »ersten Tafel«. Die Welttat also, und grade die höchste Tat am meisten, ist ganz freie unberechenbare Liebe, im Islam hingegen Gehorsam gegen das einmal erlassene Gesetz. Wie denn auch das islamische Recht überall auf unmittelbare Aussprüche des Stifters zurückzugehn sucht und so gradezu eine streng historische Methode ausbildet, während sowohl das talmudische wie das kanonische Recht nicht auf dem Wege historischer Feststellung, sondern auf dem logischer Ableitung seine Sätze zu gewinnen sucht. Die Ableitung macht eben das Gegenwärtige mächtig über das Vergangene; denn sie wird unbewußt bestimmt von dem Punkt aus, nach dem hin die Ableitung geschieht, und das ist die Gegenwart, während die Feststellung umgekehrt die Gegenwart abhängig macht vom Vergangenen. So ist selbst in dieser scheinbar reinen Rechtswelt noch der Unterschied von Liebesgebot und Gesetzesgehorsam erkennbar.

Indem aber die Welttat im Islam Ausübung des Gehorsams ist, wird nun sein Menschbegriff erst ganz deutlich. Die Voraussetzung der gehorsamen Welttat ist hier der »Islam«, das immer neue, immer gewaltsam-schwere Sichergeben der Seele in Gottes Willen. Hier, in diesem Sichergeben, das eine, ja das die einzige Tat der Freiheit ist, die der Islam kennt, weshalb er mit Recht von dieser Tat seinen Namen nimmt, liegt zwar nicht der Ursprung der Welttat — der liegt auch hier im Charakter, in dem zum Gehorsam entschlossenen Charakter.

Nicht der Ursprung der Welttat liegt hier, aber ihre Voraussetzung. Die Verhältnisse also zu Gott und zur Welt, aus denen sich das Gesamtbild des Menschen ergibt, haben im Islam genau die umgekehrten Vorzeichen wie im wahren Glauben; und so ist auch jenes Ergebnis entgegengesetzt. Im Islam folgt der freien, immer wieder neu zu erkämpfenden Hingabe der Seele an Gott der schlichte Gehorsam der Tat in der Welt. Im Kreis der Offenbarung folgt dem einfüralle-mal geschehenen demütig-stolzen Eingegangensein der Seele in den Frieden der göttlichen Liebe die immer plötzliche, immer überraschende freie Tat der Liebe. So steht an Stelle des Heiligen und der paradoxen, alle Erwartung trügenden und übertreffenden, aller Nachahmung spottenden Form seiner Frömmigkeit das schlicht vorbildliche Leben des Frommen im Islam. Jede Heiligengestalt hat ihre ganz eigenen Züge: zur Heiligengestalt gehört die Heiligenlegende. Vom Heiligen im Islam erzählt man nichts; man ehrt sein Andenken, aber dies Andenken ist inhaltlos, es ist nur das Andenken einer Frömmigkeit überhaupt. Und wieder findet diese auf dem Grunde einer freien, mühsam immer neu gewonnenen Selbstverleugnung schlicht gehorsame Frömmigkeit merkwürdigerweise ihre genaue Entsprechung in der Weltfrömmigkeit des freien Sicheinfügens in das allgemeine Gesetz, wie sie die neuere Zeit etwa in der Ethik Kants und seiner Nachfolger, sowie überhaupt im allgemeinen Bewußtsein gegenüber dem unheimlich unberechenbaren Überschwang des Heiligen für sich auszubilden gesucht hat.

Auf die Welt also ist die Tat gerichtet; die Welt ist der andre Pol, nach welchem die Nächstenliebe hinstrebt. So wie in dem Gedanken, daß Gott schafft oder daß er sich offenbart, schon der Hinweis auf etwas andres liegt, das er schafft, dem er sich offenbart, so hier der Hinweis auf ein Etwas, das der Mensch liebt. Dieses Etwas wird im Gebot bezeichnet als der Nächste, und zwar bedeutet das Wort sowohl in der heiligen Sprache wie im Griechischen den jeweils, den grade

in dem Augenblick des Liebens Nächsten, der, einerlei was er vor diesem Augenblick der Liebe war und nachher sein wird, jedenfalls in diesem Augenblick mir nur der Nächste ist. Der Nächste ist also nur Repräsentant; er wird nicht um seiner selbst willen geliebt, nicht seiner schönen Augen wegen, sondern nur weil er grade da steht, weil er grade mein Nächster ist. An seiner Stelle — eben an dieser mir nächsten Stelle — könnte ebensogut ein andrer stehen; der Nächste ist der Andre, der »plesios« der Septuaginta, der homerische »plesios allos». Der Nächste ist also wie gesagt nur Platzhalter; die Liebe geht, indem sie vertretungsweise auf den ihr in dem flüchtigen Augenblick ihrer Gegenwärtigkeit jeweils Nächsten geht, in Wahrheit auf den Inbegriff Aller — Menschen und Dinge —, die ihr jemals diesen Platz des ihr Nächsten einnehmen könnten, sie geht letzthin auf alles, auf die Welt. Wie, das lassen wir hier noch außer Betracht. Wir wenden uns lieber vorerst zu jenem andern Pol, eben zur Welt.

Hier stellt sich uns nun eine höchst auffallende Schwierigkeit in den Weg, eine Schwierigkeit, deren Lösung jedoch ein Licht über den ganzen bisher zurückgelegten Weg werfen wird. Während nämlich sowohl bei Gott wie beim Menschen das Hervortreten des »Ja« dem Hervortreten des »Nein« weltzeitlich voranging, Gott also »zuerst« schuf und »dann« sich offenbarte, der Mensch »zuerst« die Offenbarung empfing und »alsdann« sich zur Welttat anschickte, jedesmal also das einfürallemal Geschehene dem augenblickshaft Geschehenden voranging, liegt dies Zeitverhältnis für die Welt umgekehrt. Die Welt macht sich zuerst, nämlich in der Schöpfung, zu dem jeden Augenblick im Ganzen Erneuerten; sie macht sich selbst zur »Kreatur«, den Schöpfer zur Vorsehung. So bleibt ihr für die Erlösung — denn die Offenbarung geschieht unmittelbar nicht ihr, sondern ist ein Ereignis zwischen Gott und Mensch — nur das »Ja«. Was bei Gott und beim Menschen voranging, die breite Erstellung des eigenen Seins, das dann durch die eigne Tat nur noch innerlich zusammengefaßt und zur Gestalt geeinigt wurde, das muß bei der Welt erst folgen. Die selbst-

verleugnende Tat, in der sich ihre Augenblicklichkeit, ihr Ganzsein in jedem Augenblick, offenbart, ist hier das erste; die Ganzheit ihres Seins aber in der vollen Länge der erfüllten Zeit muß erst noch entstehen. Paradox gesprochen: ihrem in der Schöpfung geschehenen Sich-selbst-»offenbaren« als Kreatur kann erst in der Erlösung ihr »Geschaffen«-sein sich unterbauen. Oder vielleicht deutlicher: während bei Gott und Mensch das Wesen älter ist als das Erscheinen, ist die Welt als Erscheinung geschaffen, längst ehe sie zu ihrem Wesen erlöst wird.

Der Grund dieser Sonderstellung der Welt liegt nun in dem, was wir schon beim Übergang vom ersten zum zweiten Teil ausführten: der Mensch wie Gott sind schon, die Welt wird. Die Welt ist noch nicht fertig. Es ist noch Lachen und Weinen in ihr. Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht. Dieser Zustand des Werdens, der Unfertigkeit, läßt sich nun nur fassen durch eine Umdrehung des objektiven Zeitverhältnisses. Während nämlich das Vergangene, das schon Fertige daliegt von seinem Anfang bis zu seinem Ende und daher er-zählt werden kann — und alles Zählen hebt vom Anfang der Reihe an —, ist das Zukünftige als das was es ist, nämlich als Zukünftiges, nur zu fassen durch das Mittel der Vorwegnahme. Wollte man auch das Zukünftige erzählen, so würde man es unabwendbar zum starren Vergangenen machen. Das Zukünftige will vorausgesagt werden. Die Zukunft wird erlebt nur in der Erwartung. Das Letzte muß hier in Gedanken das Erste sein. So muß in der Welt als dem noch Werdenden die natürliche Reihenfolge der Selbstgestaltung, der Weg von innen nach außen, vom Wesen zur Erscheinung, von der Schöpfung zur Offenbarung, sich umdrehen; die Gestaltung muß hier bei der sich selbst verleugnenden Erscheinung anheben und beim schlicht und ganz bejahten Wesen enden. Das Werden der Welt ist nicht wie Gottes und der Seele Werden ein Werden von innen nach außen, sondern die Welt ist von Anfang an ganz Selbstoffenbarung und doch noch ganz unwesenhaft; wie ihr Gerüste, die »Na-

tur«, ist sie ganz am lichten Tag und doch geheimnisvoll am lichten Tag — geheimnisvoll, weil sie sich offenbart ehe ihr Wesen da ist. So ist sie jeden Zoll ein Kommendes, nein: ein Kommen. Sie ist das was kommen soll. Sie ist das Reich.

Im Reich erst wäre die Welt so sichtbare Gestalt, wie es die plastische Welt, der Kosmos, des Heidentums gewesen war. Es ist der gleiche Gegensatz wie wir ihn für Gott im mythischen und offenbaren Gott, für den Menschen im Helden und Heiligen erkannten. Denn auch die Kreatur ist mitnichten schon Gestalt, die dem Kosmos Widerpart halten könnte. Es geht der bloßen Kreatur ähnlich, wenn auch nicht ganz gleich, wie zuvor der gottgeliebten Seele, dem schöpfungsmächtigen Gott: sie ist in Gefahr, zu vergehen. Freilich, ihrem besonderen Vorzeichen Nein gemäß, in anderer Richtung als jene beiden. Denn während etwa die Schöpfermacht sich hinter der Schöpfung, nach dem Wort des großen Schillerschen Freidenkers, »bescheiden« wieder zu verbergen drohte und während die Inbrunst der gottgeliebten Seele immer in Versuchung war, sich wieder hochmütig in sich zu verschließen, ist die Kreatur nicht etwa davon bedroht, wieder in jene verlassene vorweltliche Welt zurückzusinken. Jener plastische Kosmos erscheint, von der in den Augenblick ihres Daseins geballten Abhängigkeit der Kreatur her rückwärts gesehen, als ein ungeheuer Starres, in sich Ruhendes, Unbedürftiges. Nicht verborgen wie Gott von der Schöpfung her, nicht verschlossen wie der Mensch von der Offenbarung her rückwärts gesehn, ist dieser Kosmos; er ist weder unsichtbar wie der verborgene Gott, noch unnahbar wie der verschlossene Mensch, aber er ist ungreifbar: er ist eine verzauberte Welt.

Vordem war jene Welt in sich durchaus be-greifbar gewesen; das war, solange alles Leben in ihr enthalten war; nun hat ein neues Leben begonnen; sie ist in vor- und unterweltlichen Schatten zurückgetreten und scheint, so begreifbar sie vorher war, nun sich jedem Zugriff und Begriff von dem neuen Leben aus zu entziehen. Das antike Weltbild selbst war ja gar nicht magisch gewesen, sondern durchaus selbst-

verständlich; denn man war in dieser Welt heimisch, und nur in ihr, und fühlte sich also durchaus heimelig. Aber nachdem man nun in die Welt der Offenbarung eingetreten war, wurde dies gleiche zuvor heimelige Bild der alten Welt, dieser platonisch-aristotelische Kosmos, plötzlich eine unheimelige, unheimliche Welt. Der plastische Kosmos erschien nun denen, die nicht mehr in ihm lebten, als eine zauberische, eine verzauberte Welt; gleich wie auch der mythische Gott erst von dem Offenbarungsbegriff der Schöpfung her gesehen ein verborgener Gott, der tragische Mensch erst von der Offenbarung her gesehen der verschlossene Mensch geworden war. In dieser verzauberten Welt nun — vorher, solange sie noch selbstverständlicher Kosmos war, nicht — ist erst die Magie wirklich Zauber geworden.

Magie und Astrologie waren der Antike Künste, die ihr so wenig unheimlich waren wie der heutigen Welt die Künste der Technik. Sie wurden es erst, als jenem antiken Weltbegriff ein andrer entgegenzutreten begann und man in diesem neuen Begriff lebte und doch gleichzeitig noch die Elemente einer untergegangenen Welt — denn das war sie nun — am Leben zu erhalten suchte. Erst der Begriff der Welt als Kreatur hat jene Künste in das fahle Licht der Sünde gerückt. Denn Gottes Vorsehung allerdings duldete keine magisch gewaltsamen Eingriffe, keine künstlich mittelbare Erforschung. Indem nun die neue Weltwissenschaft sich seit dem siebzehnten Jahrhundert von dem antiken Weltbild abzuwenden begann, verschwand zwar die verzauberte Welt mehr und mehr aus dem Gesichtskreis; aber da man nun die Welt einseitig als Dasein und nur als Dasein, als momenthaftes, durch den ganzen Raum hindurch in der korrelativierenden Formel zusammengefaßtes Dasein faßte — denn Korrelation ist die eigentlich weltanschauungsbegründende Kategorie der neuen Wissenschaft; Substanz und Kausalität sind nur Hilfskategorien zur Verarbeitung des Stoffes —, rückte man nun den bloßen Gedanken der Kreatur an Stelle des runden gestaltenreichen Kosmos. Und dieser Gedanke des Daseins

schloß zwar einen Rückfall in die Vorstellung der verzauberten Welt aus, aber er gab der Welt entfernt nicht den Halt, die Eigenständigkeit, wie sie der antike Kosmos besaß. Das Dasein war so sehr entzaubert, daß es stets drohte in bloße Vorstellung zu vergehen. Die Entzauberung ist hier eine ähnliche Gefahr, wie für Gott das sich wieder Verbergen, für den Menschen das sich wieder Verschließen. Daß es Ent-, nicht Verzauberung ist, hängt damit zusammen, daß die Kreatur unterm Zeichen des Nein, der Schöpfer wie die geliebte Seele sich unterm Zeichen des Ja offenbart. Kreatur allein ist also recht eigentlich das »arme Geschöpf«, das, sowie es sich, wie es das als Natur und überhaupt im Weltbegriff der modernen Wissenschaft tut, aus dem starken Schutz der göttlichen Vorsehung herauswagt, stets, weil in sich selbst wesenlos und also bestandlos, ins Nichts wegsinkt. Damit sie Gestalt werde, Reich und nicht bloß augenblicksgebunden erscheinendes Dasein, muß sie Wesen kriegen, zu ihrer Augenblicklichkeit Dauerhaftigkeit, zu ihrem Dasein — ja was wohl?

In den plastischen Kosmos der Vorwelt waren geistiges Sein und Fülle der Erscheinung, letzthin Gattung und Individuum eingemündet. Sie traten, wie wir zuvor aus dem hier herrschenden Begriff der Zukunft erklärten, in der umgekehrten Reihenfolge hervor, in der es nach dem Vorgang von Gott und Mensch erwartet werden mußte, nämlich in der gleichen Reihenfolge ihres Einmündens, die also grade eine Verkehrung bedeutet. In der Kreatur war die Gattung, das Allgemeine also, herausgetreten, aber unter dem Zeichen des Nein, also in steter Selbstverneinung von Augenblick zu Augenblick: jeder Augenblick enthält den ganzen Reichtum der Kreatur, aber nur für diesen Augenblick. Die Welt hat Da-sein; da wo sie ist, ist sie, aber nirgends anders. Nun muß jenes andre hervortreten, die Fülle, das Individuum; und wenn es als Augenblickhaftes in der ungeheuren Überraschung der Geburt in die plastische Welt eingetreten war, so muß es nun als Dauerndes, Beständiges wieder hervortreten. Was also ist das? eine Fülle, die dauerhaft ist, eine Individualität, die

in sich etwas hat, was nicht vergeht, sondern, einmal da, bestehen bleibt? Gibt es in der Welt Individualität, die es nicht bloß ist in der Abgrenzung gegen andre Individualität und also schon deswegen grundsätzlich vergänglich ist, weil sie den Grund ihrer Gestalt nicht in sich hat, sondern außer sich, oder mit anderen Worten: weil sie sich nicht selber begrenzt? Gibt es Individualität, die sich selber begrenzt, ihre Größe und Gestalt aus sich selber bestimmt und von andern nur gehemmt, nicht bestimmt werden kann? Es gibt solche Individualität inmitten der Welt, verstreut und nicht überall und streng abzusondern, aber es gibt sie, und ihre ersten Anfänge sind so alt wie die Schöpfung selbst, — ihr Name ist: Leben.

Das organische Leben in der Natur ist dies irgendwie von uran vorhandene, jedenfalls aus dem bloßen Dasein, der bloßen — idealistisch gesprochen — Gegenständlichkeit der Welt Unableitbare. Es ist nur das sichtbare Zeichen eines Begriffs von Leben, der sein Machtbereich weit über die Grenzen der organischen Natur hinausdehnt. Nicht bloß Lebewesen, sondern auch Institutionen, Gemeinschaften, Gefühle, Dinge, Werke — alles, ja wirklich Alles kann lebendig sein. Was bedeutet denn nun dies Lebendigsein im Gegensatz zum bloßen Dasein? Wirklich nur das, was wir eben schon sagten: die selbsteigene, von innen heraus sich bildende und daher notwendig dauerhafte Gestalt. Tier und Pflanze und so auch jeder »Organismus« im weiteren übertragenen Sinn sind nicht bloßes Produkt und bloßer Schnittpunkt von Kräften, sondern, einmal vorhanden, ein Etwas, das sich gegen alle Kräfte in seiner Gestalt zu behaupten sucht. Leben leistet Widerstand; es widersteht, nämlich dem Tode. Das unterscheidet es vom bloßen Dasein, das bloß Gegenstand ist, bloß gegenübersteht, nämlich dem Erkennen. Da sieht man schon, was das Leben noch zum Dasein hinzubringt. Es stützt die kreatürliche Schwäche des an sich so reichen, so allumfassenden Daseins durch in sich feste, unverrückbare, gestaltete Wesen; gegen die »Erscheinungen« des Daseins sind die Lebewesen wirklich »Wesen«. Während Erkenntnis des Daseins Erkenntnis seiner

Veränderungen ist, wäre Erkenntnis des Lebens Erkenntnis seiner Erhaltung.

Indem aber das Leben seine Dauer durch Widerstehen erhält, zeigt sich nun doch, daß es nicht ganz dem entspricht, was wir hier suchen. Wir suchten ja nicht dauernde Punkte, Brennpunkte gewissermaßen des Lebens in einer übrigens unlebendigen Welt, sondern wir suchten die Dauerhaftigkeit der Welt selber, wir suchten eine unendliche Dauer, die sich dem stets augenblicklichen Dasein unterstellen, ihm zugrunde liegen könnte, eine Substanz also der Welt unter den Erscheinungen ihres Daseins. Wir suchten ein frei stehendes Unendliches, wir fanden allerlei Endliches, unbestimmt vieles; wir fanden ein Endliches, das gradezu seinem Wesen nach Endliches war; denn es erhielt seine Dauer im Widerstand gegen andres.

Wie löst sich dieser Widerspruch? Wieder wie schon alles, was uns bisher hier abweichend erschien von dem zuvor Behandelten, durch den einfachen Gedanken, daß das, was wir hier suchen, nicht ein schon Vorhandenes ist, sondern etwas, das erst kommt. Wir suchen ein unendliches Leben, wir finden ein endliches. Das endliche, das wir finden, ist also bloß das Nochnichtunendliche. Die Welt muß ganz lebendig werden. Statt bloß einzelner Brennpunkte von Leben wie Rosinen in einem Kuchen muß die Welt ganz lebendig werden. Das Dasein muß an allen seinen Punkten lebendig sein. Daß es das noch nicht ist, bedeutet eben wieder weiter nichts, als daß die Welt noch nicht fertig ist. Und daß diese Unfertigkeit uns erst hier auffällt und nicht schon im Begriff des Daseins, liegt daran, daß das Dasein stets nur augenblicklich ist und also jenseits der Frage »fertig« oder »unfertig«; denn der Augenblick kennt nur sich selbst; sowie aber die Suche nach dem Dauernden, dem Einfürallemal, angestellt wird, das jenem Dasein erst Grund und Halt gibt, zeigt sichs, daß das Gesuchte — noch nicht da ist, genauer: da ist als ein noch nicht Daseiendes. Leben und Dasein decken einander — noch nicht.

Die Fülle der Erscheinung, die in den Kosmos hineinprasselte, der unaussprechliche Reichtum der Individualität ist

es, was sich im Lebendigen zu einem Dauernden, Gestalteten, Festen macht. Während jene Fülle unter dem Zeichen des Nein entsprang, also vergänglich an sich war, verlangt das Lebendige, wie es nun unterm Zeichen der Bejahung hervortrat, nach Ewigkeit. Es will in seiner Gestalt beharren. Ohne jene bestürzende Fülle des Kosmos nicht die gegründete Tiefe des lebendigen Reichtums. Wäre diese Fülle nur starres »Gegebenes«, wie es der Idealismus will, so wäre sie nicht der vorweltliche Boden, auf dem die Lebendigkeit des Reichs wachsen könnte; denn alles Hervortreten ins Offenbare muß innere Umkehr sein; aus Starrem könnte also nur Bewegliches, immer sich Verwandelndes wachsen. Nur aus der stets erneuten Fülle wächst die ruhig dauernde, ihre Gestalt aus Vergangenheit in Zukunft überliefernde Lebendigkeit. Nicht die Erzeugung eines toten Seins aus allgemeinem, denkmäßigem Gesetz, nur der plastische Kosmos in seiner ganz bunten Tatsächlichkeit kann sich zum Reich verkehren. Wie der charaktervolle Trotz des Helden allein die Wurzel war, aus der die Treue des gotthingegebenen und weltzugewandten Heiligen aufschießen konnte, und der lebendige Gott des Mythos allein der Boden für den liebenden Gott der Offenbarung, so konnte nur im Weltreich des Kaisers Augustus, dieser politischen Verwirklichung des plastischen Weltbildes des Heidentums, das Heraustreten des Reichs Gottes in die Welt beginnen.

Zur Lebendigkeit bestimmt ist die Welt schon von Anfang. Wie zum Wahrzeichen dieser Bestimmung verliert sich der Anfang des Organischen im Grau der Vergangenheit und ist selbst auf dem Wege des Schließens nicht zu fassen. Aber was so von uran lebendig ist, sind eben nur Zentren des Lebens. Die Lebendigkeit muß also zunehmen, mit innerer Notwendigkeit muß sie es; auch dieses Muß ist von uran. Zwar nicht fertig ist die Welt im Anfang geschaffen, aber mit der Bestimmung, fertig werden zu sollen. Die Zukunft ihres Fertigwerdens ist mit ihr zugleich geschaffen als Zukunft. Oder, um von dem Anteil der Welt allein zu sprechen, auf den das Fertigwerden

gelegt ist — denn das Dasein hat sich nur allzeit zu erneuern, nicht fertig zu werden —: das Reich, die Verlebendigung des Daseins, kommt von Anfang an, es ist immer im Kommen. So ist sein Wachstum notwendig. Es ist immer zukünftig — aber zukünftig ist es immer. Es ist immer ebenso schon da wie zukünftig. Es ist einfürallemal noch nicht da. Es kommt ewig. Ewigkeit ist nicht eine sehr lange Zeit, sondern ein Morgen, das ebensogut Heute sein könnte. Ewigkeit ist eine Zukunft, die, ohne aufzuhören Zukunft zu sein, dennoch gegenwärtig ist. Ewigkeit ist ein Heute, das aber sich bewußt ist, mehr als Heute zu sein. Und wenn also das Reich ewig kommt, so bedeutet das, daß zwar sein Wachsen notwendig ist, aber daß das Zeitmaß dieses Wachstums nicht bestimmt ist, ja genauer: daß das Wachstum gar kein Verhältnis zur Zeit hat. Ein Dasein, das einmal ins Reich eingegangen ist, kann nicht wieder herausfallen, es ist unter das Einfürallemal getreten, es ist ewig geworden.

Hier aber zeigt es sich, daß das notwendige Wachsen des Reichs doch nicht einfach einerlei ist mit dem Wachstum des Lebens. Denn das Leben will zwar dauern, aber es kämpft einen Kampf mit unsicherem Ausgang; es ist zwar keine Notwendigkeit, daß alles Leben sterben muß, aber doch eine vielumfassende Erfahrung. So ist das Reich, obwohl es sein Wachstum auf das Wachstum des Lebens baut, doch noch auf etwas andres angewiesen, das dem Leben erst die Unsterblichkeit sichert, die es für sich selber sucht und die das Reich für es verlangen muß. Erst indem Leben unsterblich wird, ist es ein sicherer Bürger des Reichs. Die Welt also verlangt, um offenbare Gestalt zu werden, noch zu ihrem eigenen inneren Wachstum, dem prekären, weil nie seiner Dauer gewissen, Wachstum des Lebens, eine Wirkung aus einem Außen hinzu. Diese Wirkung durchwirkt ihre Lebendigkeit in der Tat der Erlösung. Wie, das werden wir sehen.

Hier werfen wir zuvor noch einen letzten vergleichenden Blick auf den Islam. Wieder wird uns dadurch der Begriff des Lebens, wie er dem Gedanken des Reichs zugrunde-

liegt, noch klarer werden. Der Islam macht gleichfalls die Welt in ihrer Individualität zum Gegenstand der Erlösung. Der Weg Allahs führt den Gläubigen in die wirklichen Völker der wirklichen Epochen hinein. Wie werden nun hier diese Völker und Epochen gedacht? Im Reich treten sie hervor in einem ständigen, dennoch unberechenbaren Wachstum an Leben; es ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen, daß ein Volk, eine Epoche, ein Ereignis, ein Mensch, ein Werk, eine Institution wirklich zu unsterblichem Leben kommt; niemand weiß das; aber einen Zuwachs an Leben, wenn auch nicht ewigem Leben, bedeutet selbst die am Ende doch wieder versinkende Gestalt. Denn in der Erinnerung bleibt auch sie und in Wirkungen, die schließlich doch wieder irgendwann einmal und irgendwo ins Reich eingehen.

Im Islam hingegen steht alle weltliche Individualität noch unter ihrem vor-weltlichen Zeichen, dem Nein. Sie ist immer neu, kein allmählich Wachsendes. Hier ist wirklich jedes Zeitalter unmittelbar zu Gott und nicht bloß jedes Zeitalter, sondern überhaupt alles Individuelle. So ist auf dem Boden des Islam seit der Antike wieder das erste wirkliche geschichtliche Interesse im modernen Sinn, ein recht eigentlich wissenschaftliches Interesse ohne »geschichtsphilosophischen« Hintergrund, aufgekommen. Während in der christlichen Welt das Interesse an jenem Hintergrund vorwaltete und der Wunsch, das Walten Gottes in der Geschichte am Wachstum seines Reichs menschlichen Augen sichtbar zu machen, die Geschichtsdarstellung bestimmte und trotz aller Enttäuschungen durch den Gang der Ereignisse, der immer wieder lehrt, daß Gottes Wege unerforschlich sind, dennoch immer wieder bestimmt und bestimmen wird. Jenem mit innerer Notwendigkeit geschehenden Wachstum des Reichs gegenüber bildet der Islam eine höchst bezeichnende Lehre aus, die Lehre von den Imamen. Jedes Zeitalter, jedes »Jahrhundert« seit Muhamed hat seinen »Imam«, seinen geistlichen Vorsteher; der wird den Glauben seines Zeitalters auf den rechten Weg leiten. Die Zeitalter untereinander werden also dabei in gar keine Beziehung ge-

setzt: es ist kein Wachstum von einem zum andern, kein »Geist«, der durch sie alle hindurchgeht und sie zur Einheit verbindet, und außer dem Rückgriff auf die noch vom Propheten selbst herrührende Erblehre bleibt, wo sie die Zeitbedürfnisse im Stich läßt, diesen nur die Zuflucht zum Consensus der lebenden Gesamtheit — »Idschma« —; »meine Gemeinde wird nie in einem Irrtum übereinstimmen«, soll Muhamed verheißen haben. Diese Übereinstimmung ist also wieder etwas rein Gegenwärtiges, gar nicht zu vergleichen oder vielmehr genau entgegengesetzt dem Gedanken der unfehlbaren Kirche, die unfehlbar nur ist als lebendige Hüterin der Erblehre, ebenso entgegengesetzt dem rabbinischen Begriff der mündlichen Lehre, der dem gegenwärtigen, rein logisch ermittelten Entscheid einen unmittelbaren Ursprung in der Sinaioffenbarung selber zuschreibt. Aber deutlich ist hier wie bei der Imamlehre die auffallende Analogie zur spezifisch »modernen« Auffassung des »Fortschritts« in der Geschichte und der Stellung des »großen Manns« darin.

Das Wesentliche dieser Analogie ist nun, daß gegenüber dem notwendigen und dennoch, durch das Mitwirken jenes erwähnten »andern«, unberechenbaren Wachstum des Reichs hier der Gedanke der Zukunft in der Wurzel vergiftet ist. Denn zur Zukunft gehört vor allem das Vorwegnehmen, dies, daß das Ende jeden Augenblick erwartet werden muß. Erst dadurch wird sie zur Zeit der Ewigkeit. Denn wie sich ja die Zeiten überhaupt in ihrem Verhältnis zur Gegenwart gegeneinander unterscheiden, so erhält erst hier der gegenwärtige Augenblick, der von der Vergangenheit das Geschenk des Immerwährenden, der Dauer, von der Gegenwart selbst das Sein in jeder Zeit empfangen hatte, die Gabe der Ewigkeit. Daß jeder Augenblick der letzte sein kann, macht ihn ewig. Und eben daß jeder Augenblick der letzte sein kann, macht ihn zum Ursprung der Zukunft als einer Reihe, von der jedes Glied durch das erste vorweggenommen wird.

Dieser Gedanke der Zukunft nun, dies daß das Reich »mitten unter euch« ist, daß es »heute« kommt, diese Ver-

ewigung des Augenblicks erlischt in dem islamischen wie im modernen Begriff der Zeitalter. Hier bilden die Zeiten zwar eine unendliche Reihe, aber unendlich ist nicht ewig, unendlich ist nur »immerzu«. Im islamischen Zeitbegriff, wie er in der Imamlehre und im Idschmabegriff verborgen ist, wird die Folge der Zeiten in die unendliche Gleichgültigkeit einer Abfolge auseinandergezogen, so daß, wenngleich jedes einzelne Glied ganz augenblicklich ist, ihre Summe, wenn man sie bildet, eher einer Vergangenheit als einer Zukunft gliche. Daß jedes Zeitalter gleich unmittelbar zu Gott sei, ist ja eben auch der echte Gedanke des reinen, zum bloßen Werkzeug der Erkenntnis des Gewesenen ausgelöschten Historikers. Und im Gedanken des Fortschritts scheint zwar zunächst wenigstens der Zusammenhang, das Wachstum, die Notwendigkeit genau wie im Gedanken des Reichs Gottes lebendig zu sein. Aber alsbald verrät er sein Inneres durch den Begriff der Unendlichkeit; wenn von »ewigem« Fortschritt auch geredet wird — in Wahrheit ist immer nur »unendlicher« Fortschritt gemeint, ein Fortschritt, der so immer weiter fort schreitet und wo jeder Augenblick die verbürgte Gewißheit hat, noch an die Reihe zu kommen, also seines Daseinwerdens so sicher sein darf wie ein vergangener seines Schondaseins. Gegen nichts sträubt sich also dieser echte Fortschrittsgedanke so wie gegen die Möglichkeit, daß das »ideale Ziel« vielleicht schon im nächsten, ja in diesem Augenblick erreicht werden könnte und müßte. Es ist gradezu das Schiboleth, an dem man den Gläubigen des Reichs, der nur um die Zeitsprache zu sprechen das Wort Fortschritt gebraucht und in Wahrheit das Reich meint, von dem echten Fortschrittsanbeter unterscheiden kann: ob er sich gegen die Aussicht und Pflicht der Vorwegnahme des »Zieles« im nächsten Augenblick nicht zur Wehr setzt. Ohne diese Vorwegnahme und den inneren Zwang dazu, ohne das »Herbeiführenwollen des Messias vor seiner Zeit« und die Versuchung, das »Himmelreich zu vergewaltigen«, ist die Zukunft keine Zukunft, sondern nur eine in unendliche Länge hingezogene, nach vorwärts projizierte Vergangenheit. Denn ohne

solche Vorwegnahme ist der Augenblick nicht ewig, sondern ein sich immerwährend Weiterschleppendes auf der langen Heerstraße der Zeit.

Von zwei Seiten also wird an das verschlossene Tor der Zukunft gepocht. In dunklem, aller Rechnung entzogenem Wachstum drängt das Leben der Welt heran; in heißem Herzensüberfluß sucht die sich heiligende Seele den Weg zum Nächsten. Beide, Welt wie Seele, pochen an das verschlossene Tor, jene wachsend, diese wirkend. Auch alles Wirken geht ja in die Zukunft, und der Nächste, den die Seele sucht, ist ihr immer bevor-stehend und wird nur in dem grade augenblicklich vor ihr stehenden vorweg-genommen. Wachsen wie Wirken werden durch solche Vorwegnahme ewig. Was aber ists, was sie vorwegnehmen? Nichts andres als — einander. Das in Tat und Bewußtsein ganz dem augenblicklich Nächsten zugewandte Wirken der Seele nimmt bei diesem Wirken doch im Wollen alle Welt vorweg. Und das Wachsen des Reichs in der Welt, wenn es hoffend das Ende schon für den nächsten Augenblick vorwegnimmt — auf was wohl wartet es für diesen nächsten Augenblick, wenn nicht auf die Tat der Liebe? Dies Warten der Welt ist ja selbst ein Erzwingen jener Tat. Würde das Reich nur mit stummem, stumpfem, treibendem Triebe wachsen und so ins Unendliche der Zeit immer fort, immer fortschreitend, ein Ende vor sich nur in der Unendlichkeit, so wäre die Tat gelähmt, und weil ihr das Fernste unendlich fern wäre, so wäre ihr auch das Nächste und der Nächste unerreichbar. So aber, wo das Reich in der Welt mit unberechenbarem Schritte fortschreitet und jeder Augenblick bereit sein muß, die Fülle der Ewigkeit aufzunehmen, ist das Fernste das in jedem nächsten Augenblick Erwartete, und so wird das Nächste, das ja nur der Platzhalter des Fernsten, des Höchsten, des Ganzen ist, in jedem Augenblick greifbar.

So wirken Mensch und Welt hier in unauflösbarer Wechselwirkung aufeinander und miteinander. Das ist ja das in allem Handeln Unlösbare: daß die Freiheit gebunden ist an den

Gegenstand ihrer Tat, daß das Gute nur möglich wäre in einer Welt, die schon gut ist, daß der Einzelne nicht gut sein kann, ohne daß Alle gut sind — und daß doch andrerseits es in der Welt, nach dem großen Wort der preußischen Königin, nur gut werden kann durch die Guten. Es ist unlösbar; denn Mensch und Welt sind nicht voneinander zu lösen. Das Wirken entbindet die Tat aus dem Menschen, aber bindet die entbundene auch wieder hinein in die Welt. Und das Warten entbindet das Reich aus der Welt; denn wartete sie nicht, so schritte sie »fort« ins Unendliche und das Reich käme nimmer; aber dies Warten bindet auch wieder das Entbundene an das Wirken des Menschen. Aus dieser wechselweisen Bindung können sie also selber sich nicht lösen; denn indem sie sich selber entbinden, binden sie sich nur fester in- und aneinander. Sie können sich selber nicht von einander lösen, sie können nur miteinander — er-löst werden, erlöst von einem dritten, der eines am andern, eines durch das andere erlöst. Zu Mensch und Welt gibt es nur Einen Dritten, nur Einer kann ihnen Erlöser werden.

Solch Miteinander gibt es nur hier. Von Gott zur Welt, von Gott zum Menschen — das war jedesmal ein Gang in eindeutiger Richtung. Gott mußte sie schaffen, damit die Welt als entzauberte Kreatur sich unter die Fittiche seiner Vorsehung schmiegen konnte. Gott mußte ihn beim Namen rufen, damit der Mensch als erschlossene Seele den Mund auftat. Hier allein sind die beiden Pole von vornherein aufeinander verwiesen, und alles, was zwischen ihnen vorgeht, geht gleichzeitig in beiden vor. Die Entdeckung des Dings geschah in der Reihe der Worte vom Stammwort der Dinghaftigkeit bis hin zum vollendeten Ding. Die Erweckung der Seele geschah in der Wechselrede, die anhub beim erwachenden Stamm-Ich ihres Erweckers. Aber die Erlösung der Seele an den Dingen, der Dinge durch die Seele geschieht im gleichatmenden Zwiegesang der beiden, im Satz, der aus den Stimmen der beiden Worte zusammenklingt. In der Erlösung schließt das große Und den Bogen des All.

Aus dem Und bricht also kein Stammwort hervor, sowie es selber schon für sich kein Urwort war, sondern schon selber nur die Brücke der beiden Urworte, das Und zwischen Ja und Nein. Das vor-sprachliche Und offenbart sich nicht in einem Stammwort, sondern im Stammsatz, also in einem Satz aus den zwei Stammworten. Das Und ist, wie wir uns wohl noch aus der Rolle entsinnen, die es bei den drei Elementen der Vorwelt jeweils spielte, nicht ursprünglich. Es entsteht kein Etwas in ihm, es ist nicht wie Ja und Nein unmittelbar zum Nichts, sondern es ist das Zeichen des Prozesses, der zwischen den im Ja und Nein Entstandenen die fertige Gestalt wachsen läßt. Es ist also etwas ganz andres als die idealistische »Synthesis«; diese ist, wie man in ihrem historischen Ursprung bei Kant am besten beobachten kann, wirklich schöpferische Synthesis an einem bloß »gegebenen« toten »Material«; so wird sie im Verlauf der idealistischen Bewegung schließlich zur Wiederherstellerin der Thesis, also zum eigentlich schöpferischen Prinzip der Dialektik; die Antithesis wird zur bloßen Vermittlung zwischen der Erstellung und der Wiederherstellung der Thesis, und in diesem ständigen Wiederfinden der Thesis vollzieht sich der Gang des Wissens zu immer tieferem Erkennen — eine unendliche Ausführung und zugleich absolut idealistische Wendung des platonischen Grundgedankens vom Erkennen als einem Wiedererkennen, der bei seinem Urheber noch durchaus unidealistisch gemeint war als ein denkmäßiges Nachschaffen des ungeschaffenen Seins. Diese Auffassung der Synthesis schließt also ganz wesentlich eine Mediatisierung der Antithesis ein; die Antithesis wird nur zum Übergang von der Thesis zur Synthesis, sie ist selbst nicht ursprünglich. Das Verhältnis wird sofort anschaulich, wenn man etwa an Hegels Auffassung des Trinitätsdogmas denkt, wo ihm das Wesentliche ist, Gott als Geist zu erkennen, und der Gottmensch nur das Wie dieser Gleichung zwischen Gott und Geist bedeutet. Oder auch an dem obersten Dreitakt seiner Enzyklopädie, wo die Natur nur Brücke ist zwischen Logik und Geist und aller Nachdruck auf der Verkoppelung dieser beiden liegt.

Wie nun bei uns die dem Ja allermindestens gleichwertige Urspriinglichkeit des Nein, die der Schöpfung gleichwertige »Tatsächlichkeit« der Offenbarung, gradezu die Grundkonzeption ist, so muß demnach auch unsre Synthesis, das Und, eine ganz andre Bedeutung kriegen; sie darf, eben weil Thesis und Antithesis beide an sich »schöpferisch« sein sollen, selber nicht schöpferisch sein; sie darf nur das Ergebnis ziehen; sie ist wirklich nur das Und, nur der Schlußstein des übrigens auf eigenen Pfeilern errichteten Gewölbes. Sie kann so auch nicht wieder zur Thesis werden, der Schlußstein kann sich nicht, wie er das bei Hegel muß, wieder in einen Grundstein verwandeln, es kommt zu keinem dialektischen Prozeß, sondern soweit diese einmalige Reihe der Zeiten des Welttags kategoriale Bedeutung annimmt, gelten diese Kategorien nur für Kategorien im alten Sinn, Maßstäbe, an denen eine Wirklichkeit gemessen und gegliedert wird, nicht innere Kraft, mit der sie sich selber bewegt. Im strengen und unmittelbaren Sinn gibt es nur die eine garnicht allgemeinbegriffliche, sondern ganz einmalige und besondere Reihe Schöpfung-Offenbarung-Erlösung. Das Ende ist wirklich Ende und hat als solches keine ausgezeichnete Beziehung zu einem der beiden Hervorgänge im Anfang, sondern höchstens zum Anfang selber; die Erlösung steht zur Schöpfung nicht intimer als zur Offenbarung und zur Offenbarung nicht intimer als zur Erlösung; nur zu dem, von dem Schöpfung wie Offenbarung ausgehen, hat sie ein engeres Verhältnis: zu Gott. Gott ist der Erlöser in viel stärkerem Sinn als er Schöpfer und Offenbarer ist. Denn in der Schöpfung macht er sich zwar zum Schöpfer, aber schafft das Geschöpf, und in der Offenbarung macht er sich zwar zum Offenbarer, aber offenbart sich der Seele, in der Erlösung hingegen ist er nicht bloß Erlöser, sondern, indem das Werk der Schöpfung und die Tat der Offenbarung gewissermaßen hinter ihm liegen und nun selbständig und als ob er nicht da wäre aufeinander wirken, erlöst er, wie wir noch sehen werden, letzthin — sich selbst.

Doch wir greifen vor. Hier halten wir erst bei der Entstehung der Gestalt, die das unterweltliche Und beim Eintritt

in die Oberwelt der Sprache annimmt, beim Stammsatz. Er soll die Stammworte der Schöpfung und der Offenbarung zusammenschließen, jenes Nichts-als-Prädikat, das »Gut!«, mit jenem Nichts-als-Subjekt, dem göttlichen Ich. Und da es ein Satz werden muß, der von beiden Seiten gleichzeitig — wirklich zweistimmig — gesprochen werden muß, so kann jenes Ich nicht Ich bleiben; Mensch und Welt müssen es gleichen Atems singen können; an Stelle des göttlichen Ichs, das nur Gott selber sprechen konnte, muß der göttliche Name treten, den auch Mensch und Welt im Herzen tragen können, und von ihm muß es heißen: er ist gut.

Dies ist der Stammsatz der Erlösung, das Dach über dem Hause der Sprache, der an sich wahre Satz, der Satz, der wahr bleibt, einerlei wie er gemeint ist und aus welchem Munde er kommt. Daß zwei mal zwei vier ist, kann unwahr werden, etwa wenn man es einem Papagei gelehrt hat und der es nun »spricht«; denn was ist dem Papageien die Mathemathik? Aber der Satz, daß Gott gut ist, kann selbst in diesem skurrilsten aller möglichen Fälle seines Lautwerdens keine Unwahrheit werden; denn auch den Papageien hat Gott geschaffen, und auch auf ihn geht schließlich seine Liebe. An diesen Satz müssen alle andern Sprachformen anzuknüpfen sein. Und zwar, während dem Stammwort der Schöpfung die Formen folgen in der Reihe einer sachlichen Entwicklung wie die einzelnen Sätze einer Geschichte und während das Stammwort der Offenbarung ein Wechselgespräch eröffnet, müssen hier die Sprachformen alle den Sinn des einen Satzes tragen und erläutern. Es müssen lauter Formen sein, die den Zusammenhang der beiden Satzteile deuten und kräftiger schließen. Durch jede Form muß der Grundbaß des Satzes durchtönen und die Formen selber müssen in steter Steigerung den Satz immer hymnischer heben. Statt als Erzählung, die vom Erzähler zur Sache strebt, statt als Zwiegespräch, das zwischen zweien hin und her geht, tritt die Grammatik diesmal auf als strophisch sich steigernder Gesang. Und Urgesang, der

stets Gesang von mehreren ist; der Einzelne singt nicht; erst wenn das Lied als Lied der Vielen entstanden ist, füllt es nachträglich die unsanglichen Formen der Erzählung und des Wechselliedes an und wird zur Ballade des Sängers am Königshofe und zum Lied der Liebe. Aber ursprünglich ist der Gesang vielstimmig gleichen Tons und Atems, und über allem Inhalt des Gesanges steht die Form dieser Gemeinsamkeit. Ja der Inhalt ist selbst weiter gar nichts als die Begründung für diese seine Form. Man singt nicht gemeinsam um eines bestimmten Inhalts willen, sondern man sucht sich einen gemeinsamen Inhalt, damit man gemeinsam singen kann. Der Stammsatz, wenn er Inhalt gemeinsamen Gesanges sein soll, kann nur als eine Begründung solcher Gemeinsamkeit auftreten; das »er ist gut« muß erscheinen als ein »denn er ist gut«.

Was ist nun das erste, was also begründet wird? Es kann nur die Gemeinsamkeit des Gesanges sein, und diese Gemeinsamkeit nicht als die vollendete Tatsache, nicht als ein Indikativ, sondern erst als eine grade eben begründete Tatsache. So muß die Stiftung der Gemeinsamkeit dem Inhalt des Gesanges vorangehn, als eine Aufforderung also zum gemeinsamen Singen, Danken, Bekennen, »daß Er gut ist«, oder vielmehr, wie man in Anbetracht dessen, daß dies Singen, Danken, Bekennen selber die Hauptsache ist und das Besungene, Verdankte, Bekannte nur Begründung dafür, richtig übersetzt: eine Aufforderung zum Singen, Danken, Bekennen »weil Er gut ist«. Und diese Aufforderung wiederum darf kein Imperativ sein, keine Aufforderung des Auffordernden an einen Aufgeforderten, der der Aufforderung nachzukommen hätte, sondern die Aufforderung muß selbst unter dem Zeichen der Gemeinsamkeit stehen, der Auffordernde muß zugleich selber Aufgeforderter sein, sich selber mit auffordern: die Aufforderung muß im Kohortativ stehen, einerlei ob dieser Unterschied vom Imperativ äußerlich erkennbar ist oder nicht; auch die scheinbare Aufforderung, das »Danket«, darf nur den Sinn eines »Laßt uns danken« haben; der Auffordernde dankt selber mit, ja er

fordert nur auf, um selber mit danken zu können; der Auffordernde, indem er seine Seele und was in ihm ist, aufruft zu loben, ruft unmittelbar zugleich damit alle Welt auf, Meere und Flüsse und alle Heiden und die welche Gott fürchten: Lobet den Herrn! Schon was in ihm ist, gilt ihm ja, weil es »ist«, für ein Äußeres, das er erst aufrufen muß, und hinwiederum ist das Entfernteste, alle Welt, ihm kein Äußeres, sondern ein brüderlich mit ihm Einstimmendes in Lob und Dank.

Lob und Dank, die Stimme der zum Einklang mit aller Welt erlösten Seele und der zu Mitsinn und Mitsang mit der Seele erlösten Welt — wie kann die Doppelstimme zur einen zusammenklingen? Wie konnten sich die Getrennten finden, außer in der Einheit dessen, vor dem sie singen, den sie loben, dem sie danken? Was verbindet die eine Stimme des Auffordernden mit aller Welt? Er ist verschieden von aller Welt, zweierlei Subjekte, zweierlei Nominative; und auch was er hat und sieht, ist verschieden von dem, was alle Welt hat und sieht, zweierlei Objekte, zweierlei Akkusative. Nur der, dem er dankt, der nicht Objekt für ihn ist und also an ihn gebunden, sondern ein ihm und allem, was für ihn Objekt werden kann, »Jenseitiges«, nur das ist der gleiche, dem alle Welt dankt; im gegen alles jenseitigen Dativ finden sich die Stimmen der diesseits getrennten Herzen. Der Dativ ist das Bindende, Zusammenfassende; wem etwas gegeben wird, wie hier der Dank, der wird dadurch nicht Eigentum dessen, was ihm gegeben wird; er bleibt jenseits des Gebers, und weil er jenseits des einzelnen Gebers bleibt, so kann er der Punkt sein, wo alle Geber sich vereinigen können; der Dativ als dies wahrhaft Bindende kann das wahrhaft Lösende für alles unwahrhaft, alles unwesentlich Gebundene sein, das Er-lösende, — Gott sei Dank.

Im Dativ vereinigt sich aller Dank; der Dank dankt für die Gabe; indem Gott Dank gezollt wird, bekennt man ihn als den Geber und erkennt ihn als den Erfüller des Gebets. Das Gebet des Einzelnen, das Stoßgebet, war das Höchste, wozu sich der Einzelne als Einzelner aufschwingen konnte; aber die Erfül-

lung lag jenseits; nur insofern sie in der Seele des Einzelnen geschah, war das Gebet, als Betenkönnen, schon selber seine eigene Erfüllung. Aber das Reich, nach dessen Kommen alles Gebet, auch das Stoßgebet des Einzelnen, unbewußt schreit, die sichtbare Darstellung des bloß im Allerheiligsten der Seele Erlebten, kommt nicht in der Offenbarung, und so bleibt das Gebet ein Seufzer in Nacht. Jetzt ist die Erfüllung unmittelbar da; in der im Dank geschehenen Vereinigung der Seele mit aller Welt ist das Reich Gottes, das ja eben nichts ist als die wechselweise Vereinigung der Seele mit aller Welt, gekommen und alles jemals mögliche Gebet erfüllt. Der Dank für die Erfüllung jeglichen Gebets geht allem Gebet, das nicht Stoßgebet aus der zweieinsamen Nähe der Seele zu Gott ist, voraus; die allgemeinsame Anerkennung der väterlichen Güte Gottes ist der Grund, auf dem sich alles gemeinsame Beten erhebt. Von diesem gemeinsamen Gebet gilt also, daß es erfüllt ist, nicht wie das Stoßgebet aus der einsamen Tiefe der Not, indem es sich hervorringt, indem die Seele beten kann; sondern es ist erfüllt, ehe es gebetet wird; seine Erfüllung wird in Dank und Lob vorweggenommen; der gemeinsame Dank ist schon die Erfüllung alles dessen, worum gemeinsam gebetet werden kann, und das Kommen dessen, um wessentwillen allein alle einzelnen Bitten mit der zwingenden Macht der Gemeinsamkeit sich vor das Angesicht Gottes wagen dürfen: nämlich des Reichs. Das gemeinsame Bekenntnis und Lob muß allem gemeinsamen Beten vorangehen als seine Erfüllung.

Aber freilich diese Erfüllung geht nur voran, sie ist nur vorweggenommen. Wäre es möglich, nur um das Kommen des Reichs und um weiter nichts zu beten, so wäre diese im Dank vorweggenommene Erfüllung nicht vorweggenommen, sondern dann wäre Preis und Dank nicht bloß das erste Gefühl, sondern das einzige; denn dann — wäre das Reich schon da; die Bitte um sein Kommen brauchte nicht gebetet zu werden, das Gebet wäre zu Ende mit seinem ersten Wort, dem Lob. Aber so ist es nicht; es ist noch nicht möglich, der Ge-

meinschaft und dem Menschen in der Gemeinschaft noch nicht möglich, nur um das Kommen des Reichs zu beten; dies Gebet ist noch verdunkelt und verwirrt von mancherlei andern Bitten, um Vergebung der Sünde, um das Reifen der Erdfrucht, kurz um alles das, was die Rabbinen sehr tief als Bedürfnisse des Einsamen bezeichnen. Ja es sind Bedürfnisse des Einsamen. Wäre der Einzelne schon wirklich vereinigt mit aller Welt, wie er es in Preis und Dank vorwegnimmt, so würden all diese Bedürfnisse von ihm abgefallen sein. Sie sind das Zeichen, daß er das Er-löstsein von den Banden des Bedürfnisses in der allgemeinen Ver-bindung seiner Seele mit aller Welt in Preis und Dank nur vorwegnimmt und daß also die Erlösung ganz und gar ein noch Kommendes, Zukunft ist.

Die Zukunft also hat hier die Bedeutung, die für die Offenbarung die Gegenwart, für die Schöpfung die Vergangenheit hat. Aber während die Gegenwart für die Offenbarung ein Grundbegriff ist und also ganz zu Beginn der »Wechselrede« erschien, und die Vergangenheit für die Schöpfung der abschließende Begriff war und also das Ziel der ganzen »Erzählung«, taucht die Zukunft für die Erlösung nur so mitteninne und fast nebenbei auf. Es ist eben für die Zukunft entscheidend, daß sie vorweggenommen werden kann und muß. Diese Vorwegnahme, dies Heute, diese Ewigkeit des Danks für Gottes Liebe — denn sie »währet ewiglich« —, Ewigkeit, wie wir es erklärten, nicht »sehr lange«, sondern »heute schon«: das ist der eigentliche melodische Inhalt der Strophe des gemeinsamen Gesangs, in der die Zukunft nur wie eine regelmäßig die Melodie umspielende Begleitfigur auftrat.

Wenn nun ein Nochnicht über aller erlösenden Vereinigung geschrieben steht, so kann das nur dazu führen, daß für das Ende zunächst der grade gegenwärtige Augenblick, für das Allgemeine und Höchste zu-nächst das jeweils Nächste eintritt. Das Band der vollendeten und er-lösenden Verbindung von Mensch und Welt ist zunächst der Nächste und immer wieder nur der Nächste, das zu-nächst Nächste. In den Gesang Aller fügt sich hier also eine Strophe, die nur von zwei ein-

zelnen Stimmen gesungen wird, — von meiner und meines Nächsten. Statt des Plural, der die Dinge als einzelne Vertreter ihrer Art enthält, und statt des Singular, in welchem die Seele ihre Geburt erlebt, herrscht also hier der Dual, jene Form, die in den Sprachen nicht von Dauer ist, sondern im Laufe der Entwicklung vom Plural aufgesogen wird; denn freilich haftet sie nirgends fest außer höchstens an den wenigen Dingen, die an sich paarweise auftreten; sonst gleitet sie von einem Träger zum andern, nächsten weiter, von einem Nächsten zum nächsten Nächsten, und hat keine Ruhe, ehe sie nicht den ganzen Kreis der Schöpfung ausschritt. Aber nur scheinbar gibt sie so ihre Herrschaft an den Plural ab; in Wahrheit hinterläßt sie bei dieser Wanderung überall ihre Spuren, indem sie in dem Plural der Dinge allenthalben das Zeichen der Singularität setzt; wo einmal der Dual gehaftet hat, wo einer oder etwas zum Nächsten einer Seele geworden ist, da ist ein Stück Welt geworden, was es vorher nicht war: Seele.

Aber welche Reihenfolge in dieser Weltwanderung eingehalten wird, das ist ganz unbestimmt. Immer antwortet dem Weckruf die nächste Stimme; welche das ist, das steht nicht in der Wahl des Weckers; er sieht immer nur das Nächste, nur den Nächsten. Ja eigentlich sieht er kaum den Nächsten; er fühlt nur in sich den überquellenden Drang zur Liebestat; welches und ein wie beeigenschaftetes Etwas aus der Fülle des Etwas sich ihm bieten mag, das ist ihm gleichgültig; genug, er weiß, daß jedes Etwas ihm in seiner Eigenschaftlichkeit und Eigenartigkeit durch die Kraft seiner ihm selber entquellenden Tat zum Einzigartigen, Subjektiven, Substantivischen werden wird. Das Verbum erst, indem es als selber unbestimmte Kopula den Satz zusammenbindet, gibt der adjektivischen Allgemeinheit des Prädikats substantivische Festigkeit und Einzigartigkeit und macht das Substantiv zum Subjekt. Wie es denn auch, wenn es als Tatwort selber inhaltliche Bestimmung angenommen hat, immer noch wahllos vom Subiekt aus auf jedes ihm vorgelegte Objekt sich richtet, aber gleichwohl in dieser Wahllosigkeit das Objekt aus seiner passivischen Starr-

heit zur Bewegung, das Subjekt aus seiner Insichverschlossenheit zur Tat erlöst.

Unbestimmtheit also ist das Zeichen, unter dem die Tat der Liebe sich ihren Gegenstand zum Nächsten schafft. In der Schöpfung wurde das Bestimmte auf dem Hintergrunde seines Unbestimmten im Zusammenwirken der beiden Artikel geschaffen; in der Offenbarung wird das ganz und nur Bestimmte, der Eigenname des Einzelnen, der einzig in seiner Art, in seiner eigenen und nur ihm eigenen Art ist, angerufen. Jetzt erscheint das Unbestimmte, das Irgendeiner, als solches, ohne sich wie in der Schöpfung auf ein ihm zugeordnetes Bestimmtes, sein Besonderes, zu beziehen. Dennoch gilt auch für es eine Beziehung auf ein Bestimmtes. Aber dies Bestimmte ist ihm nicht unter-, sondern übergeordnet. Das vollkommen Unbestimmte des »Irgendeiner« bezieht sich auf ein ebenso vollkommen Bestimmtes, wie es selbst vollkommen Unbestimmtes ist. Vollkommen bestimmt aber ist nichts Einzelnes, sondern nur das Ganze alles Bestimmten, das All. Aus diesem Zusammengehören des »Irgendeiner« und des »Alle Welt«, wie es durch die Liebe zum »Nächsten« getätigt wird, entspringt für die Welt der Erlösung eine Tatsächlichkeit, die durchaus der im Zusammenwirken des beschränkt Allgemeinen und beschränkt Besonderen für die Schöpfung bewirkten Wirklichkeit entspricht. Die absolute Tatsächlichkeit, die für die Welt der Erlösung daraus hervorwächst, daß hier jeder grade mir Nächste mir vollgültig alle Welt vertritt, gerinnt nun in der Schlußstrophe des Gesanges, in der sich die zu Anfang einzeln wechselseitig jede die andern zum Danken auffordernden Stimmen zum mächtigen Unisono des »Wir« einigen.

Das Wir ist stets »Wir alle«. Jedenfalls: »Wir alle, die wir hier beisammen sind«. Das Wort Wir ist ja daher nicht ohne Geberde zu verstehen. Wenn einer Er sagt, so weiß ich, daß einer gemeint ist, und das gleiche weiß ich auch im Dunkeln, wenn ich eine Stimme Ich oder Du sagen höre. Aber wenn einer Wir sagt, so weiß ich, auch wenn ich ihn sehe, nicht, wen

er meint, ob sich und mich, sich und mich und irgendwelche andern, sich und irgendwelche andere ohne mich, schließlich welche andern. An sich bezieht das Wir stets den allerweitesten noch denkbaren Kreis ein und erst die sprechende Geberde oder der Zusatz — wir Deutsche, wir Philologen — schränkt diesen größten Kreis von Fall zu Fall auf einen kleineren Ausschnitt ein. Wir ist kein Plural; der Plural entsteht in der dritten Person des Singular, die nicht zufällig die Geschlechtergliederung zeigt; in den Geschlechtern wird ja in mythischer Vereinfachung die erste begriffliche Ordnung in die Welt der Dinge gebracht und dadurch die Mehrheit als solche sichtbar gemacht. Das Wir hingegen ist die aus dem Dual entwickelte Allheit, die — anders als die nur erweiterbare Singularität des Ichs und seines Gefährten, des Du, — nicht zu erweitern, nur zu verengern ist. Im Wir also hebt die Schlußstrophe des Gesangs der Erlösung an; im Kohortativ hatte er mit dem Aufruf der Einzelnen, die aus dem Chor hervortraten, und den Responsen des Chors darauf begonnen; im Dual ging es in einem zweistimmigen Fugato, an dem sich immer neue Instrumente beteiligten, fort; im Wir endlich sammelt sich alles zum choralmäßig gleichen Takt des vielstimmigen Schlußgesangs. Alle Stimmen sind hier selbständig geworden, jede singt die Worte nach der eigenen Weise ihrer Seele, doch alle Weisen fügen sich dem gleichen Rhythmus und binden sich zur einen Harmonie.

Doch immer noch sind es Worte, ist es Wort, auf was sich die Stimmen der beseelten Welt einen. Das Wort, das sie singen, ist Wir. Als Gesang wäre es ein letztes, ein voller Schlußakkord. Aber als Wort kann es so wenig wie irgend ein Wort letztes sein. Das Wort ist nie letztes, ist nie bloß Gesprochenes, sondern immer ist es auch Sprechendes. Das ist ja das eigentliche Geheimnis der Sprache, dieses ihr eigenes Leben: das Wort spricht. Und so spricht aus dem gesungenen Wir das gesprochene Wort und spricht: Ihr. Das Wir umfaßt alles, was es ergreifen und erreichen, ja noch was es sichten kann. Aber was es nicht mehr erreichen und auch nicht mehr

sichten kann, das muß es um seiner eigenen Geschlossenheit und Einigkeit willen aus seinem hellen, tönenden Kreise hinaus ins kalte Grauen des Nichts stoßen, indem es zu ihm spricht: Ihr.

Ja, das Ihr ist grauenhaft. Es ist das Gericht. Das Wir kann nicht vermeiden, dies Gericht zu halten; denn nur in diesem Gericht gibt es der Allheit seines Wir bestimmten Inhalt, der doch kein besonderer Inhalt ist, ihm nichts von seiner Allheit nimmt; denn das Gericht sondert ihm gegenüber keinen besonderen Inhalt ab, — keinen andern Inhalt als das Nichts; so daß das Wir alles, was nicht Nichts ist, zum Inhalt gewinnt, alles Wirkliche, alles — Tatsächliche. So muß das Wir Ihr sagen, und je stärker es anschwillt, um so stärker dröhnt aus seinem Munde auch das Ihr. Das Wir muß es sagen, obwohl es doch nur vorwegnehmend es sagen kann, und letzte Bestätigung aus anderm, letztem Munde erwarten muß. Das ist die entscheidende Vorwegnahme, dieses scheidende Gericht, worin das kommende Reich als kommendes wirklich und dadurch die Ewigkeit Tatsache ist. Der Heilige des Herrn muß das Gericht Gottes vorwegnehmen; er muß seine Feinde für die Feinde Gottes erkennen. Es ist furchtbar für ihn selbst; denn indem er es tut. unterstellt er sich selbst dem Gericht Gottes: Herr, richte mich, sieh zu — du erforschest mich und kennest mich —, so prüfe mich und erfahre, wie ichs meine, und sieh, ob Falsch in meiner Seele sei.

Gott selbst muß das letzte Wort sprechen — es darf kein Wort mehr sein. Denn es muß Ende sein und nicht Vorwegnahme mehr. Und alles Wort wäre noch Vorwegnahme des nächsten Worts. Für Gott sind die Wir wie die Ihr — Sie. Aber er spricht kein Sie, sondern er vollbringts. Er tuts. Er ist der Erlöser. In seinem Sie sinken das Wir und das Ihr zurück in ein eines blendendes Licht. Aller Name schwindet. Das letzte, in aller Ewigkeit vorwegnehmende Gericht tilgt die Scheidung, nachdem und indem es sie bestätigt, und löscht die Feuer der Hölle. Im letzten Gericht, das Gott selber in seinem eignen Namen richtet, geht alles All ein in Seine Allheit, aller Name in Sein namenloses Eins. Die Erlösung läßt

den Welttag jenseits der Schöpfung wie der Offenbarung enden in den gleichen mitternächtigen Glockenschlag, der ihn begonnen, — aber von dieser zweiten Mitternacht gilt, was geschrieben steht, daß die Nacht Licht ist bei Ihm. Der Welttag offenbart sich in seinem letzten Augenblick als das, was er in seinem ersten war: als Gottestag, als Tag des Herrn.

Die Erlösung hat also zu ihrem letzten Ergebnis etwas, was sie über den Vergleich mit Schöpfung und Offenbarung hinaushebt, nämlich Gott selbst. Er ist — wir sagten es schon — Erlöser in viel schwererem Sinn als er Schöpfer und Offenbarer ist; denn er ist es nicht bloß, der erlöst, sondern auch der erlöst wird. Gott erlöst in der Erlösung, der Welt durch den Menschen, des Menschen an der Welt, sich selber. Mensch und Welt verschwinden in der Erlösung, Gott aber vollendet sich. Gott wird erst in der Erlösung das, was der Leichtsinn menschlichen Denkens von je überall gesucht, überall behauptet und doch nirgends gefunden hat, weil es eben noch nirgends zu finden war, denn es war noch nicht: All und Eines. Das All der Philosophen, das wir bewußt zerstückelt hatten, hier in der blendenden Mitternachtssonne der vollendeten Erlösung ist es endlich, ja wahrhaft end-lich, zum Einen zusammengewachsen.

So wird es auch klar, daß das Reich Gottes und das Reich der Welt nicht (wie der Schöpfungsbegriff des Glaubens und der Erzeugungsbegriff des Idealismus) miteinander rivalisieren, obwohl doch die Erlösung anders als die Offenbarung, die nur dem Menschen wird, an der Welt geschieht gleich wie die Schöpfung. Aber sie geschieht eben genau so gut dem Menschen, und so ist das Reich durchaus kein bißchen mehr weltlich als menschlich, nicht mehr äußerlich als innerlich; so wird schon dadurch ein Vergleich zwischen beiden Reichen ausgeschlossen. Sie stehen nie nebeneinander. Das Reich Gottes setzt sich durch in der Welt, indem es die Welt durchsetzt. Von der Welt aus ist ohnehin, wie zum Zeichen dieser Unvergleichbarkeit, nur ein Teil des kommenden Gottesreichs über-

haupt wahrnehmbar, nämlich nur der Mittelteil, der »Dual« der Nächstenliebe. Für den Anfangsteil, das »Danket«, ist der Welt das mithörende Ohr nicht geöffnet, für den Schluß, das »Wir«, nicht das vorschauende Auge. So sieht sie nur die Tat der Liebe und vergleicht sie ihrer eigenen Tat. Und hier sieht und hört sie zwar, aber mit blinden Augen und mit tauben Ohren. Denn was da geschieht, die Durchseelung des wachsenden Lebens der Welt, das ist von der Welt her unsichtbar, weil sie zwar, anders als beim »Danket« und beim «Wir», hier wohl sieht, daß etwas geschieht, aber nicht was. So sieht sie nur Anarchie, Unordnung, Störung ihres ruhig wachsenden Lebens. Denn um auch das Was zu sehen, müßte sie den Ausgangspunkt dieses Geschehens der Beseelung erblicken können, die Seele des Menschen. Und das kann sie nicht; denn der Mensch, in welchem die Seele erwacht, gehört ihr nicht an, ehedenn sie selber beseelte Welt wird — in der Erlösung.

Die Liebestat des Menschen ist ja nur scheinbar Tat. Es ist ihm von Gott nicht gesagt, seinem Nächsten zu tun, was er sich selbst getan haben möchte. Diese praktische Form des Gebots der Nächstenliebe zum Gebrauch als Regel des Handelns bezeichnet in Wahrheit nur die untere negative Grenze, die es im Handeln zu überschreiten verbietet, und wird deshalb auch besser schon äußerlich in negativer Form auszusprechen sein. Sondern der Mensch soll seinen Nächsten lieben wie sich selbst. Wie sich selbst. Dein Nächster ist »wie du«. Der Mensch soll sich nicht verleugnen. Sein Selbst wird eben hier im Gebot der Nächstenliebe erst endgültig an seiner Stätte be-stätigt. Die Welt wird ihm nicht als ein unendliches Gemeng vor die Augen gerückt, und mit dem hinweisenden Finger auf dies ganze Gemeng ihm gesagt: das bist du. Das bist du — höre also auf, dich davon zu unterscheiden, gehe in es ein, in ihm auf, verliere dich daran. Nein, sondern ganz anders: aus dem unendlichen Chaos der Welt wird ihm ein Nächstes, sein Nächster, vor die Seele gestellt, und von diesem und zu-nächst nur von diesem ihm gesagt: er ist wie du. »Wie du«, also nicht »du«. Du bleibst Du und sollst es bleiben.

Aber er soll dir nicht ein Er bleiben und also für dein Du bloß ein Es, sondern er ist wie Du, wie dein Du, ein Du wie Du, ein Ich, — Seele.

So macht Liebe die Welt zur beseelten, nicht eigentlich durch das, was sie tut, sondern weil sie es aus Liebe tut. Daß dabei doch etwas geschieht, ein Getanwerden also ohne daß ein eigentliches Tun dabei wäre, das kommt nicht mehr auf Rechnung des Menschen, sondern der Welt, denn sie bewegt sich der Liebestat entgegen. Es ist ein Gesetz wirksam in der Reihenfolge, in der sich die Dinge so der Liebestat des Menschen zubewegen. Nur vom Menschen aus ist dies Gesetz nicht sichtbar. Ihm muß jedes Nächste, was ihm vorkommt, »irgend« eines sein, Vertreter jedes andern, aller andern; er darf nicht fragen, nicht unterscheiden, es ist ihm sein Nächstes. Aber von der Welt aus gesehen, ist umgekehrt grade die Liebestat des Menschen das Ungeahnte, Unverhoffte, die große Überraschung. In sich selbst trägt die Welt das Gesetz ihres wachsenden Lebens. Aber wie dies Leben, das ihr zuwächst und in jedem neu sich gliedernden Glied Dauer beansprucht, wirklich zu Dauer kommen soll, ob ihm Unsterblichkeit beschieden sein wird: das ist von der Welt her dunkel. Die Welt weiß nur, oder glaubt zu wissen, daß alles Lebendige sterben muß. Und wenn sie Ewigkeit beansprucht, so tut sie es in Erwartung einer Einwirkung von draußen, die dem Leben Unsterblichkeit verleiht. Sie selber treibt ihre Äste, Zweige, Blätter, Blüten und Früchte des Lebens in gesetzmäßigem Wachstum aus ihrem uralten Stamme hervor, dessen Wurzeln täglich neu aus dem immer frischen Brunnen des Daseins bewässert werden. Erst wenn und wo die Glieder dieses wachsenden Lebewesens von dem beseelenden Hauch der Liebe zum Nächsten angeweht werden, erst da gewinnen sie zu ihrem Leben, was ihnen das Leben selber nicht geben konnte: Beseelung, Ewigkeit.

Die Tat der Liebe wirkt sich also nur scheinbar am Chaos eines »Irgend« aus. In Wahrheit setzt sie ohne es zu wissen voraus, daß die Welt, alle Welt mit der sie zu tun hat, wach-

sendes Leben sei. Daß sie kreatürliches Dasein habe, genügt ihr mit nichten; sie verlangt mehr von ihr: gesetzmäßige Dauer, Zusammenhang, Gliederung, Wachstum, — kurz all das, was sie selbst in der anarchischen Freiheit, Unmittelbarkeit, Augenblicklichkeit ihrer Tat zu verleugnen scheint. Grade weil sie es bewußt verleugnet, setzt sie es unbewußt voraus. Die Seele verlangt als Gegenstand ihrer Beseelung ein gegliedertes Leben; an ihm übt sie dann ihre Freiheit aus und beseelt es in all seinen einzelnen Gliedern und sät in diesen Boden der lebendigen Gestalt überall Keime aus von Name, seelenhaftem Eigensein, Unsterblichkeit.

So sind alle menschlichen Beziehungen, schlechthin alle, Blutsverwandtschaft, Brüderschaft, Volkstum, Ehe, alle begründet in der Schöpfung; es ist da nichts, was in seinen Wurzeln nicht von uran ist und schon im Tierreich vorgebildet, und alle werden durch die Neugeburt der Seele aus der Offenbarung dann doch in der Erlösung erst beseelt. Sie alle wurzeln in der Blutsgemeinschaft, die unter ihnen wieder das Schöpfungsnächste ist, und beseelt in der Erlösung streben sie alle, zu arten nach dem großen Gleichnis der Ehe, die unter ihnen das Erlösungsnächste ist: ganz allsichtbar daseiende Gestalt gewordnes Geheimnis der Seele, ganz mit Seele erfülltes gegliedertes Leben. Deswegen war es, daß die Seele auf dem Gipfel der Liebe nach der geschaffnen Blutsgemeinschaft sich hinübersehnte; erst in der schicksalshaften, nein gottgegebenen Vereinigung jener und dieser, in der Ehe, findet sie ihre Erlösung. Und über die gleichzeitigen Verhältnisse der Menschen untereinander hinaus: das Reich der Welt, das in sich gegliederte, in sich wachsende nach eigenem Gesetz, der Weltgeschichte in sich selber weitertreibender Gang, der Völker Leben und der diesem Leben umgelegte harte Panzer von Recht und staatlicher Ordnung — das alles ist Schöpfungsgrund, den die Erlösung zum Reich Gottes braucht. Die Liebe greift, erschütternd scheinbar, ein in diesen Gliederbau und löst bald hier und dort ein Glied zu eignem Leben, das den Zusammenhalt des Ganzen zu zersprengen droht. In

Wahrheit aber ist es nicht bloß nicht in ihr Belieben gestellt, welches Glied sie so mit ihrer Macht ergreift und aus dem Zusammenhang des Lebens zu seiner Ewigkeit er-löst. Sondern das Gesetz des Wachstums, das ebenso vom Schöpfer her der Welt eingesetzt ist, wie ihr selbst vom Offenbarer her der überfließende Drang ihrer Liebe, dies Gesetz bestimmt, dem Menschen selber unbewußt, der Liebe ihren Weg und ihren Gegenstand. Der blühende Baum des Lebens streckt der beseelenden Liebe immer nur die aufgegangenen Knospen entgegen. Von Gott also nimmt die Erlösung ihren Ursprung, und der Mensch weiß weder Tag noch Stunde. Er weiß nur, daß er lieben soll und stets das Nächste und den Nächsten; und die Welt, sie wächst in sich nach scheinbar eignem Gesetz; und ob sich Welt und Mensch nun heute finden oder morgen oder wann — die Zeiten sind unberechenbar, sie weiß nicht Mensch noch Welt; die Stunde weiß allein Er, der das Heute jeden Augenblick erlöst zur Ewigkeit.

Die Erlösung ist also Ende, vor dem alles Angefangene in seinen Anfang zurücksinkt. Nur dadurch ist sie Voll-endung. Alles was noch unmittelbar an seinem Anfang hängt, ist noch nicht im vollen Sinne tatsächlich; denn der Anfang, aus dem es entsprang, kann es auch immer wieder in sich zurücksaugen. Das gilt für die als Ja des Nichtnichts entstandene Sache wie für die als Nein des Nichts entstandene Tat. Wahre Dauerhaftigkeit ist stets Dauer in die Zukunft hinein und auf die Zukunft zu. Nicht was immer war, ist dauerhaft: die Welt war immer; auch nicht was allzeit erneuert wird: das Erlebnis wird allzeit erneuert; einzig was ewig kommt: das Reich. Nicht die Sache, nicht die Tat, erst die Tatsache ist sicher vor dem Rückfall ins Nichts.

Diese gestaltgründende, vertatsächlichende Macht des Und ist uns ja wohlbekannt aus der Bedeutung, die es im ersten Teil für die Fertigstellung der »Elemente« hatte: Wir brauchen es jetzt sowenig mehr ausdrücklich zu sagen, wie wir es damals, auch wenn wir wollten, hätten sagen können,

daß schon dort gewissermaßen vor- oder unter-weltlich eine innere Selbstschöpfung, Selbstoffenbarung, Selbsterlösung jedes einzelnen Elements, Gott, Welt, Mensch, in sich selber geschah. So war, was wir dort am Und beobachteten, das gleiche, was wir jetzt für die Erlösung feststellen: daß erst in ihr das Fertigwerden geschieht. Noch deutlicher wird dies Verhältnis, wenn wir uns nun auch in diesem Buch wieder der Welt zuwenden, in der unsre Grundbegriffe bloß kategoriale Geltung haben, der Kunst.

Auch in der Kunst begreift die Erlösungskategorie das Fertigwerden. Die Schöpfungskategorien hatten durchweg den breiten Grund gelegt, indem sie den Bogen schlugen von einem irgendwie vorausgesetzten Ganzen zu einer der Kunstwelt angehörigen Menge von Einzelheiten. Die Offenbarungskategorien schlugen dann von dem gleichen vorausgesetzten Ganzen einen neuen Bogen, diesmal zur einzelnen Einzelheit, die dadurch gehaltvoll wurde. Von diesem gehaltvollen beseelten Einzelnen zum breiten Ganzen aller Einzelheit wölben nun die Erlösungskategorien den dritten Bogen, indem nun ein gehaltvoller beseelter Zusammenhang und dadurch ein im ästhetischen Sinn Fertiges, Abschließendes zustande kommt.

Das Werk steht da in seiner Einmaligkeit, seiner Losgerissenheit vom Urheber, seiner unheimlichen lebensvollen und doch lebensfremden Lebendigkeit. Ja, es ist wirklich unheimlich; es hat kein Heim, kein Zuhause; es weiß kein Dach einer Gattung, wo es unterkriechen könnte; es steht ganz für sich, — seine eigene Art, seine eigene Gattung; keinem anderen Ding, auch keinem anderen Kunstwerk verschwistert. Auch der Urheber gibt ihm keine Unterkunft mehr bei sich; er hat sich zu andern Werken gewandt; er ist ja mehr als alle seine Werke, ist die ganze Breite, aus der Werke hervorgehen können; das einzelne Werk ist sein, solange er sich damit trug; es ist für ihn erledigt, wenn er sich seiner entledigt hat. Kaum zum Genießen des eigenen Werkes ist er mehr fähig; an eigenen Kohlen wärmt er sich kaum je; eine Übersetzung etwa

kann dem Dichter den Abstand zum eigenen Werk geben, die ihm den Genuß möglich macht. Wer also schlägt nun die Brücke vom Werk zum Urheber? Denn daß in beiden die Welt der Kunst erst anfängt, das weist am Werk der Umstand, daß es nur einzelnes Werk, am Urheber der, daß er nur möglicher Urheber ist. Wer schlägt also die Brücke, auf der das Werk aus seiner un-heimlichen Vereinsamkeit einzieht in ein geräumiges menschliches Zuhause, aus dem es nicht mehr herausgerissen werden kann und wo es sich zusammenfindet mit vielen seinesgleichen, die hier gemeinsam und dauernd miteinander leben? Dieser Ort, wo die Werke ein breites, lebendiges, dauerndes Dasein im Schönen gründen und wo die Beseeltheit der einzelnen Werke selber nach und nach ein reiches Ganzes von menschlichem Leben ästhetisch beseelt, ist der Betrachter.

Im Betrachter ist die leere Menschlichkeit des Urhebers und die gehaltreiche, seelenvolle Unheimlichkeit des Werks zusammengewachsen. Ohne den Betrachter wäre das Werk, da es ja zum Urheber nicht »spricht« und Pygmalion vergebens sich den selbstgebildeten Marmor zu beleben sucht, stumm, nur Gesprochenes, nicht Sprache; erst zum Betrachter »spricht« es. Und ohne den Betrachter wäre es ohne alle dauernde Auswirkung in die Wirklichkeit. In der Herstellung bemalter Leinwände, behauener Steine, beschriebener Blätter geht die Kunst ja wahrhaftig nicht ins wirkliche Leben über. »Vandalen« haben noch immer nur Totes getötet. Sondern um in die Wirklichkeit überzugehen, muß die Kunst Menschen umschaffen. Die Künstler, diese paar Unmenschen, die einzeln verstreut unter der Menge leben, sind das aber durchaus nicht. Schon weil ihre Urheberschaft ähnlich wie das kreatürliche Dasein der Welt immer nur in dem Augenblick der Schöpfung des einzelnen Werks wirklich ist; woher es ja auch kommt, daß zwischen den einzelnen Werken dies Künstlertum des Künstlers wie erloschen zu sein scheint, bis es in einem neuen Werk zeigt, daß es immer noch da ist. In den Künstlern, den Bohemevierteln der Großstädte, den Künsterkolonien auf dem

Lande manifestiert sich also die Kunst genau so wenig wie in den Sammlungen und Aufführungen der Werke. Wirklichkeit wird sie erst, indem sie sich Menschen zu Betrachtern erzieht und sich ein dauerndes »Publikum« schafft. Nicht Bayreuth bezeugt die Lebendigkeit Wagners und seines Werks, sondern die Tatsache, daß die Namen Elsa und Eva Modenamen wurden und daß der Gedanke des Weibs als Erlöserin die Form männlicher Erotik in Deutschland jahrzehntelang stark gefärbt hat. Erst einmal Publikum geworden, ist die Kunst nicht mehr aus der Welt auszuschalten; solange sie bloß Werk und bloß Künstler ist, lebt sie nur ein höchst prekäres Leben von einem Tag zum andern.

Greifen wir nun noch einmal auf den Urheber zurück. Wir hatten ihn als Schöpfer und Künstler erkannt. Wiederum sind beide einer ohne den andern nicht lebensfähig. Die Bedeutsamkeit, die der Inhalt des einzelnen Augenblicks in der bewußten Arbeit des »Künstlers« gewinnt, muß sich über den ganzen Bereich der schöpferischen Phantasie des »Dichters« verbreiten. Erst wenn so der Schöpfer nicht mehr dem blind speienden Feuerberg gleicht, dem wahllos Bild um Bild entschießt, sondern ihm seine Inhalte alle erfüllt sind mit symbolischem Gewicht, erst dann ist er mehr als bewußter Künstler, mehr als blinder Schöpfer; erst dann ist er — wenn auch immer in den Grenzen, welche die Kunst nun einmal dem Menschen zieht, — ein Mensch. Nur zur Verdeutlichung sei etwa beigefügt, daß also beispielsweise Shakespeare, wie ihn die Stürmer und Dränger sahen, nur Schöpfer gewesen wäre; Shakespeare, wie ihn die Hamburgische Dramaturgie nahm, nur Künstler; aber Shakespeare, wie ihn Brandes darstellte — in der Lebenseinheit von Phantasie und bewußter Kunst, so daß jene in der Entwicklung des inneren Lebens dieser entgegenwuchs, diese nach Auswirkung am Stoffe jener drängte — ein Mensch.

Für jedes Werk hatten wir grundsätzlich die Begriffe des »Epischen« und »Lyrischen« aufgestellt, unter jenem die stofflichen, von der Einheit der Form umschlossenen, unter diesem

die seelischen, die Einheit der Form sprengenden Qualitäten des Kunstwerks verstanden. Schon dies gegensätzliche Verhältnis zur Form weist darauf hin, daß sie beide Halt erst gewinnen, wenn noch ein Drittes über ihnen sich hebt, worin das »Epische« der breiten Stofffülle und das »Lyrische« der unmittelbar zündend überspringenden Gegenwärtigkeit sich verbindet, indem alle Punkte der epischen Breite zu solcher Unmittelbarkeit belebt werden. Wenn wir dies Dritte das »Dramatische« nennen, so bedarf das Wort, das also ebenso gut das »Dramatische« einer Symphonie, eines Gemäldes, einer Tragödie, eines Liedes bezeichnen soll, wohl keiner weiteren Erklärung.

Immerhin steht die Poesie ihrem Wesen nach in einer engeren Beziehung zu dieser Qualität des »Dramatischen« als bildende Kunst und Musik. Das hängt damit zusammen, daß jene, weil im Elemente des Raums, ganz von selbst in die »Breite« ging, also zum »Epischen« neigte, diese, weil in der Zeit, zur »lyrischen« Unterstreichung und erfühlenden Erfüllung des einzelnen Augenblicks; während die Poesie unmittelbar weder im Raum noch in der Zeit zu Hause ist, sondern dort, wo Raum wie Zeit beide ihren inneren Ursprung nehmen, im vorstellenden Denken. Die Poesie ist nicht etwa Gedankenkunst, aber das Denken ist ihr Element, so wie der Raum das der bildenden Kunst, die Zeit das der Musik; und vom Denken her macht sie sich durch die Vorstellung dann auch die Welt der äußeren und inneren Anschauung, Raum und Zeit, »episch« extensive Breite wie »lyrisch« intensive Tiefe, dienstbar. So kommt es, daß sie die eigentlich lebendige Kunst ist. Wie denn auch zum großen Dichter noch unbedingter eine gewisse menschliche Reife gehört als zum Maler oder Musiker und selbst schon das Verständnis von Dichtung stark bedingt ist durch einen gewissen Reichtum an Erlebnis. Bildende Kunst und Musik haben immer noch etwas Abstraktes; jene scheint gewissermaßen stumm, diese blind zu sein, so daß jener die sprachliche Offenbarung von Moses ab, dieser das gestaltbefriedigte Heidentum von Platon ab nie ganz ohne Mißtrauen

gegenübersteht. Der Dichtung gilt solches Mißtrauen nicht; in ihrer Ausübung begegnen sich der Dichter des neunzigsten Psalms und des Epigramms auf Aster. Denn die Dichtung gibt Gestalt wie Rede, weil sie mehr als beides gibt: das vorstellende Denken, in dem beides in einem lebendig ist. Die Dichtung ist darum, weil die lebendigste, die unentbehrlichste Kunst; und während es nicht nötig ist, daß jeder Mensch Sinn für Musik oder Malerei hat oder in einer dieser beiden reproduktiv oder produktiv dilettiert, muß jeder volle Mensch Sinn für Poesie haben, ja eigentlich ist es sogar notwendig, daß er in ihr dilettiert; das mindeste ist, daß er einmal gedichtet hat; denn wenn einer allenfalls ein Mensch sein kann ohne zu dichten, ein Mensch werden kann er nur, wenn er einmal eine Zeit lang gedichtet hat.

Für die bildende Kunst ist es ohne weiteres klar, daß weder Vision noch Form für sich allein schon das Kunstwerk machen. Jene ist bloß die unsichtbare Untermalung des schließlich dem Beschauer sichtbaren Werks im Geist des Künstlers, diese ist die stets nur einer bestimmten Einzelheit zugewandte Ausführung in ihrem Verhältnis zur Natur. Erst wenn diese liebevolle Ausführung die ganze Breite des geistig Geschauten durchmessen hat, an dem allein doch ihr ins Einzelne versenktes »Gefühl« Gesetz und Richtung gewinnen kann, erst dann ist die sichtbare Gestalt des Kunstwerks da. Wo ein Überschuß von Vision über den Willen zur Formung ist, droht die Gestalt im Ornamentalen stecken zu bleiben. Wo andrerseits der naturnahe Wille zur Formung des Einzelnen überwiegt und die Vision schwach ist, da bleibt die Gestalt im Modell stecken; das Werk »geht nicht zusammen«.

Ganz ähnlich hebt sich in der Musik über die stumme das Ganze durchziehende Bewegung des Rhythmus und die tönend das einzelne beseelende Harmonie die so bewegte wie tönende Linie des Melos. Die Melodie ist das Lebendige an der Musik. Von einem Musikstück mehr als den »Charakter« — meist der Rhythmus — und die »Stimmung« — meist die Harmonie — behalten, heißt den Gang seines Melos behalten. Die Melodie

ist so sehr das Wesentliche, daß wir mit Recht Anlehnungen an fremde Rhythmen, Aufnahme fremder Harmonien bei einer Komposition nicht als unzulässiges Plagiat empfinden, sondern einfach als »Verwandtschaft«, während wir die geringste Entlehnung einer Melodie sofort als Diebstahl zu brandmarken geneigt sind.

Die Poesie hat zu ihrer Grundlage etwas, was man wohl als Metrum bezeichnen dürfte, wenn dies Wort nicht eine zu enge Bedeutung hätte. Es fehlt in der Theorie der Dichtung eine Unterscheidung, wie sie die Musik zwischen Rhythmus und Takt setzt; wo Rhythmus ist, da ist auch Takt, aber nicht umgekehrt. So ist das Metrum nur eine äußerlich meßbare Teilerscheinung von dem, was wir als Ganzes Klang nennen möchten. Der Klang ist das, was als die das Ganze in seiner ganzen Breite umfassende Urkonzeption dem poetischen Werk zugrunde liegt, der Klang sowohl in rhythmischer wie in koloristischer Beziehung, also sowohl die Bewegung, die durch das Ganze hindurchgeht, wie das Verhältnis, in welchem Vokalklänge sowie auch Konsonantengeräusche untereinander stehen. Es handelt sich dabei um die nur wenig ins Bewußtsein tretende eben wirklich zugrunde liegende Eigenart des einzelnen Werks, die es als Ganzes von allen andern Werken schon vor aller weiteren Bestimmung unterscheidet. Es muß einem feinen Ohr möglich sein, an inhaltlich ganz unbezeichnenden Sätzen rein auf Grund des »Klanges« zu unterscheiden, ob sie bei Schiller oder bei Kleist, ja ob sie im Don Carlos oder im Wallenstein stehen. Oder noch deutlicher: ein guter Schauspieler müßte den Satz »die Pferde sind gesattelt« ganz anders sprechen, wenn er in der Penthesilea als wenn er in der Natürlichen Tochter vorkäme.

Zu diesem Charakter des Ganzen, den der Klang bestimmt, tritt nun die Versenkung ins Einzelne, die in der Wortwahl geschieht. Dies ist das, was man als die individuelle »Sprache« des einzelnen Dichters bezeichnet, etwas äußerlich infolge unserer Schriftgewohntheit leichter zu Fassendes und deshalb auch schon viel länger Beobachtetes als der ebenso indivi-

duelle »Klang«, den eben nur hört, wer sich des Dichters Mahnung »Nur nicht lesen, immer singen!« zu Herzen nimmt.

Aber beides für sich allein wäre noch nicht das Gedicht. Schöner Klang allein wäre bloßer Ohrenschmaus, schöne Sprache allein bloße Phrase. Erst die »Idee« gibt der Dichtung Leben. Die Dichtung hat wirklich eine »Idee«. Bloß die Anwendung dieses Ausdrucks auf Musik und Malerei hat ihn mit Recht verdächtig gemacht. Denn freilich die einzige »Idee« des bildenden Kunstwerks wäre die Gestalt, die einzige des Musikwerks sein Melos. Denn die Idee gilt uns nicht für etwas, was hinter dem Werk steckt, sondern im Gegenteil grade für das ästhetisch-sinnlich Wahrnehmbare, das eigentlich Wirkliche und Wirkende des Werks. Und das ist für die Poesie, für die eben das Denken die gleiche Bedeutung hat wie das Auge für die bildende Kunst, das Ohr für die Musik, wirklich nichts andres als die Idee. Die Idee ist das, was aus der Dichtung zum Beschauer »spricht«, wie die Melodie aus dem Musikwerk, die bildhafte Gestalt aus dem Werk der Augenkunst. Sie steht nicht irgendwo hinter der Dichtung, sondern darinnen. Auch hier ist die Dichtung wieder unter den Künsten die, welche mitten auf den Markt des Lebens hinaustritt, ohne ihre Würde ängstlich wahren zu müssen. Das Element, in welchem sie existiert, ist eben das gleiche, worin auch das Leben selber zumeist sich verweilt; denn auch das Leben spricht mehr die Prosasprache des Denkens als die erhöhte des Gesangs und bildhafter Gebärde.

Diese Umlenkung ins Leben, wie wir sie ja überall unter der Kategorie der Erlösung in der Kunstlehre wahrnahmen und wie sie uns erst späterhin in ihrem Sinn ganz aufgehen wird, geschah für die Kunst überhaupt im Publikum, im Betrachter. In ihm wird noch einmal alles an- und aufgeregt, was in das Kunstwerk hineingesenkt war, und indem es in ihm aufgeregt wird, fließt es ins Leben hinüber. Der Grund der Seele des Betrachters wird in seiner ganzen Weite ausgefüllt mit der Summe der Vorstellungen, welche die Kunst in ihm erregt hat. Er ist, wie das Schöpferische im Urheber, »innerlich

voller Figur«. Indem er sich nun der einzelnen Einzelheit zuwendet, wird er an dieser zum Kenner, gewinnt Bewegtheit. Auch hier entwickelt sich im Betrachter etwas Entsprechendes wie beim Urheber die Bewußtheit des Künstlertums. Und so wenig wie dort Schöpfer und Künstler für sich allein bestehen konnten, so wenig jetzt Phantasie und Bewußtheit. Die ungeordnete Breite des Besitzes an künstlerischen Vorstellungen muß ganz von Bewußtsein durchmessen werden, damit die Kunst dem Betrachter nicht ein lästiger oder gleichgültiger Besitz von zufällig erworbenen Vorstellungen ist, sondern der köstliche, in langem Leben aufgesammelte und liebevoll geordnete innere Besitz und Schatz der Seele. So geht die Türe auf vom Eigenreich der Kunst und es öffnet sich der Weg ins Leben.

So war es ja durchweg gewesen: Immer fiel unter die Kategorie der Schöpfung eine gewissermaßen naturhafte Grundlage, immer unter die Kategorie der Offenbarung das Fachmäßige, Schwierige, mit Müh und Fleiß zu erwerbende, das spezifisch »Ästhetische«, und immer unter die der Erlösung das Eigentliche, das Sichtbare, das was schließlich »herauskommen« muß und um wessentwillen allein alles andere vorangehen mußte. Der Urheber, das Genie, muß da sein, man kann es nicht erzwingen, und im Genie ist wiederum das Schöpferische, die Phantasie, so wenig zu kommandieren wie die aufnehmende Phantasie des Betrachters, gegen die auch, wenn sie einmal sich nicht auftun will, schlechthin nichts zu machen ist. Innerhalb des Werks wiederum ist das »Epische« des Stoffes das Gegebene, und unter den Künsten ist die bildende wohl in der Geschichte der Menschheit wie in der Entwicklung des Einzelnen die älteste. Und wiederum sind Vision, Rhythmus, Klang die eigentlichen Inhalte des Augenblicks der Konzeption und einfürallemal gegeben, so daß nichts daran zu ändern ist. Und andrerseits ist das Werk das, woran die Welt der Kunst sofort nach außen erkennbar wird; es ist ihr Merkmal mehr als der Urheber und der Betrachter — Genie wie Publikum gibt es auch außerhalb der Kunst. Im Urheber wie-

derum wie im Betrachter ist die Bewußtheit, des Künstlertums dort, der Kennerschaft hier, das was er nicht hat, sondern sich erwerben muß. Und unter den Qualitäten des Kunstwerks ist die »lyrische« die innerlichste, unter den Künsten die Musik die, welche in dem Ruf steht, die schwierigste zu sein, weil sie die höchstentwickelte und gesichertste und infolgedessen lehrbarste Theorie besitzt. Und Form, Harmonie und Sprache sind das, was in den Künsten nur der »gelernte« Künstler beherrscht und anzuwenden weiß, während die innere optische Vision, das rhythmische Motiv, der klangliche Ur-Einfall eines Gedichts wohl auch einmal dem gewöhnlichen Menschen kommen mag und wirklich kommt. Und endlich: wie im Betrachter und seinem Lebenstiefgang die Kunst überhaupt, wie in seiner Menschhaftigkeit das Genie, in seinem »Dramatischen« das Kunstwerk überhaupt, in der Poesie die Künste, in Gestalt, Melos, Idee die Kunstarten wieder im Leben enden, im gleichen Augenblick, wo sie sich zu völliger Sichtbarkeit vollenden, also in echter Voll-endung — das haben wir gesehen.

Hier aber treten wir heraus aus dieser Episode, in die wir in diesem Teil immer wieder, nur um sie als bloße Episode zu erweisen, hatten hineinsteigen müssen. Wenn uns die Kunst nun noch einmal begegnet, dann nicht wieder als Episode. Denn es war selbst der Episode letzte Weisheit, daß sie nicht Episode bleiben dürfe. Das Schattenreich der Kunst, das den Idealismus über die Leblosigkeit seiner eigenen Welt hatte hinwegtäuschen müssen, — es verlangt selber nach Leben. Pygmalion selbst kann seinem Werk kein Leben einbilden, so sehr er sich müht; erst wenn er den Meißel des Bildners weglegt und, ein armer Mensch, auf seine Kniee sinkt, erst dann neigt sich die Göttin ihm hernieder.

Wie die Schöpfung uns in diesem Teil nicht mehr Vor-welt war, sondern Inhalt der Offenbarung, so war uns auch die Erlösung noch nicht Über-welt, sondern wir nahmen sie gleichfalls nur als Offenbarungsinhalt. So wie die Schöpfung als Inhalt der Offenbarung uns aus einer Welt zu einem Ge-

schehen, einem Schon-geschehen-sein wurde, so die Erlösung ebenfalls aus einer Überwelt zu einem Geschehen, einem Noch-geschehen-werden. Die Offenbarung sammelt so alles in ihre Gegenwärtigkeit hinein, sie weiß nicht bloß von sich selbst, nein: es ist »alles in ihr«. Sie selber ist sich unmittelbar gegenwärtiger lyrischer Monolog zwischen Zweien. Die Schöpfung wird in ihrem Mund Erzählung. Und die Erlösung? Nicht etwa Weissagung. Die Weissagung ist das Band, das diese ganze Mit- und Umwelt des Wunders, als die wir die Offenbarung ansprachen und zu der auch Schöpfung und Erlösung als wunderbare Inhalte der Offenbarung gehörten, in ihrer lebendigen Tatsächlichkeit mit der Vor- und Unterwelt der stumpfen, stückwerklichen Tatsächlichkeit verknüpft. Auch die Erlösung ist, insofern sie ein notwendiger Inhalt der Offenbarung ist, mit der Vor-welt der Schöpfung verbunden, als Deutung der in dieser Vor-welt verborgenen Zeichen; hebt doch die Erlösung nur in den Anblick alles Lebendigen, was in der eigentlichen Offenbarung als unsichtbares Erlebnis in der eigenen Seele vor-gegangen war.

Nicht die Prophezeiung also ist die besondere Form, in der die Erlösung Inhalt der Offenbarung sein kann, sondern es muß eine Form sein, die der Erlösung ganz eigen ist, die also das Nochnicht-geschehen-sein und Doch-noch-einst-geschehen-werden ausdrückt. Das ist aber die Form des gemeinsamen Gesangs der Gemeinde. Die Gemeinde ist nicht, noch nicht, Alle; ihr Wir ist noch beschränkt, es ist noch verbunden mit einem gleichzeitigen Ihr; aber sie beansprucht, Alle zu sein — dennoch. Dies Dennoch ist das Wort der Psalmen. Es macht die Psalmen zum Gemeindegesangbuch, obwohl die meisten in der Ichform sprechen. Denn das Ich der Psalmen ist, obwohl ganz wirkliches einzelnes Ich und in allen Nöten eines einsamen Herzens verstrickt, in alle Engen einer armen Seele gefesselt, dennoch, ja dennoch ein Glied, nein mehr als Glied, der Gemeinde: »Israel hat dennoch Gott zum Trost« ist der Leitspruch des Psalms, der für den individuellsten gilt. Das Ich kann nur deswegen ganz Ich sein, ganz

in die Tiefen seiner Einsamen — so nennt der Psalmist seine Seele — hinabsteigen, weil es sich erkühnt, als Ich, das es ist, aus dem Mund der Gemeinde zu sprechen. Seine Feinde Gottes Feinde, seine Not unsre Not, seine Rettung unser Heil. Diese Steigerung der eigenen Seele zur Seele Aller gibt erst der eigenen Seele die Kühnheit, ihre eigene Not auszusprechen — weil es eben mehr ist als bloß die eigne. In der Offenbarung wird die Seele stille; sie gibt ihre Eigenheit preis, auf daß sie ihr vergeben werde; der von Gottes Liebe Erwählte verliert seinen eignen Willen, Freundschaft, Haus und Heimat, indem er Gottes Befehl vernimmt, das Joch der Sendung auf seine Schultern auflädt und hinausgeht in ein Land, das Er ihm zeigen wird. Indem er aber damit aus dem Zauberkreis der Offenbarung in das Reich der Erlösung eintritt und sein unter der Offenbarung aufgegebenes Ich zum Wir Alle erweitert, erst da kehrt ihm all sein Eignes wieder, aber nun nicht mehr als sein Eignes, nicht mehr als seine Heimat, Freundschaft und Verwandtschaft, sondern als das Eigne der neuen Gemeinschaft, die Gott ihm zeigt und deren Nöte seine Nöte, deren Wille sein Wille, deren Wir sein Ich, deren — Nochnicht sein Dennoch wird.

So ist es in dem Buch der Psalmen die Gruppe der reinen Wir-Psalmen, in denen der tiefste Sinn des Psalms ganz licht und offenkundig wird, jene Gruppe vom hundertelften bis zum hundertachtzehnten, das große Lobsingen, dessen Kehrreim wir schon als den Stammsatz der Erlösung kennen lernten. Das Wort Psalm selbst heißt ja in der heiligen Sprache nichts andres als »Lobgesang«, ein Wort von der gleichen Wurzel wie jenes »Lobsingen«. Und in dieser Gruppe ist es wieder das mittelste Stück, der hundertundfünfzehnte.

Er beginnt und schließt als einziger unter allen Psalmen überhaupt mit einem gewaltigen betonten Wir. Und von diesen beiden Wir steht das erste im Dativ, im Dativ schlechtweg, nämlich unmittelbar abhängig von dem Wort »Geben«. Es wird um das Kommen des Reichs gebetet; denn die Wir setzen

sich und die Ehre, die sichtbare Herrlichkeit, die sie für sich erbeten, gleich mit der Ehre des göttlichen Namens; sie tun es in der einzig zulässigen Form: indem sie die Gleichsetzung zugleich ausdrücklich verneinen: Nicht uns, o Herr, nicht uns, sondern deinem Namen gib Ehre! So wird das Wir in einem Atemzug in die Vollendung der unmittelbaren Nähe zu dem göttlichen Namen gerückt und von diesem Ende wieder in das Nochnicht der Gegenwart — »nicht uns, sondern« — zurückgezogen. Diese Nähe aber, dieses bei Gott Sein des Wir ist ganz objektiv gemeint, ganz sichtbar: nicht bloß »um seiner Liebe willen« soll Gott das Gebet erfüllen; in der vertrauten Zweisamkeit seiner Liebe stiftete ja schon die Offenbarung solche Nähe; sondern »um seiner Wahrheit willen«; die Wahrheit ist offenkundig, sichtbar vor den Augen alles Lebendigen; es ist eine Forderung an die göttliche Wahrheit, daß den Wir dereinst Ehre gegeben wird.

Aber weil sie ihnen in der Zeit noch nicht selber gegeben werden darf, weil also die Wir noch nicht Wir alle sind, so scheiden sie aus sich aus die Ihr. Und weil der Psalm das bei Gott Sein der Wir vorwegnimmt, so sieht er die Ihr unwillkürlich mit Gottes Auge an und sie werden zu Sie. Es ist dies der einzige Zusammenhang, in welchem die Psalmen den bei den Propheten vielfach wiederkehrenden Spott gegen die Götzenbilder übernehmen, in denen das Leben der göttlichen Liebe zur taub-blinden Tat- und Sprachlosigkeit erstarre; aber die Kampfstimmung, welche die Gegenüberstellung der toten Götzen einer »gleich also« toten Welt und des lebendigen Schöpfers Himmels und der Erde anfangs noch beherrscht, erlischt mitsamt dem Spott in dem mächtigen Triumph des Vertrauens. Hoffendes Vertrauen ist das Grundwort, worin die Vorwegnahme der Zukunft in die Ewigkeit des Augenblicks geschieht. Gegen das betrogene Vertrauen der Ihr erhebt sich in drei Stufen das Vertrauen der Wir auf den Gott, der auf jeder der drei »Hülfe und Schild« ist: Israel traut, die Gemeinde der Wir, wie sie als Gottes erstgeborener Sohn unterm Herzen seiner Liebe ruhte; es traut Aarons Haus, die Ge-

meinde, wie sie sich priesterlich verfaßt für den Weg durch Welt und Zeit der Ihr; und es trauen — der feststehende Name für die Proselyten: — die den Ewigen fürchten, die einstige messianische Gemeinde der Menschheit, der Wir Alle. Aus dem Triumph des Vertrauens, das die künftige Erfüllung vorwegnimmt, steigt nun in genau entsprechendem Aufbau das Gebet, das sie erbetet, wieder Israel, Aarons Haus, die Ehrfürchtigen Alle — »Klein und Groß«.

Und nun singt der Chor das Wir dieser Erfüllung: das Wachstum des Segens Schritt für Schritt, »je mehr und mehr«, von einem zum nächsten, von einem Geschlecht zum nächsten: er mehre, füge zu, euch, euch und euren Kindern. Denn wohl gegründet ist dies lebendige Wachstum des Segens von uran im Geheimnis der Schöpfung: gesegnet seid ihr dem Herrn, der Himmel und Erde geschaffen. Aber frei gegen dieses stille, selbsttätige Wachstum der Schöpfung bleibt das Liebeswerk des Menschen auf der Erde; er wirke es, als ob es keinen Schöpfer gäbe, keine Schöpfung ihm entgegenwachse: Die Himmel sind des Ewigen Himmel, aber die Erde gab er den Menschenkindern. Den Menschenkindern — nicht der Gemeinde Israels; in der Geliebtheit und im Vertrauen weiß sie sich allein, in der Tat der Liebe weiß sie sich nur als Menschenkinder schlechtweg, kennt sie nur den Irgendjemand, den andern schlechtweg, den — Nächsten.

Und so kommt die weltfreie Liebestat über die lebendig wachsende Schöpfungswelt. Aber dies Leben ist ja von der Schöpfung her dem Tod als seinem Vollender verfallen. Und wie denn? Nimmermehr stimmt doch das gestorbene Leben noch ein in den Lobgesang der Erlösung! Das gestorbene nimmermehr. Aber — und nun in diesem Aber steigert sich der Chor zum ungeheuren Unisono des allstimmigen, alle künftige Ewigkeit ins gegenwärtige Nun des Augenblicks kohortativ hineinreißenden Wir: Nicht die Toten, wahrhaftig nicht — »aber Wir, wir loben Gott von nun an bis in Ewigkeit«. Dies siegende Aber — »Aber Wir sind ewig« — hat unser großer Meister als seiner Weisheit letzten Schluß ausgerufen, als er

das letzte Mal vor Vielen über das Verhältnis seines Wir zu seiner Welt sprach. Die Wir sind ewig; vor diesem Triumphgeschrei der Ewigkeit stürzt der Tod ins Nichts. Das Leben wird unsterblich im ewigen Lobgesang der Erlösung.

Dies ist die Ewigkeit im Augenblick. Ja im Augen=Blick. Dies ist das Schauen des Lichts, davon es heißt: in deinem Lichte schaun wir Licht. Das sei, so lehren die Alten, im Begriff der Erlösung Schöpfung und Offenbarung tiefsinnig verknüpfend, das Licht, das Gott ausschied in der Schöpfung, wo es heißt: Gott schied; damals habe er es ausgeschieden und aufgespart für seine Frommen zum Genuß in der künftigen Welt. Denn also allein wagen die Alten die ewige Seligkeit des künftigen Reichs zu beschreiben, die eine andre ist als der allzeit erneuerte Friede, den die einsame Seele in der göttlichen Liebe fand: es sitzen die Frommen, Kronen auf den Häuptern, und schaun in den Lichtglanz der offenbarwordenen Gottheit.

SCHWELLE

DEM Versinken in das unterirdische Reich, wo die Gestalten einzeln, einander fremd, ein in Stücke geborstenes All, hausten, war das Steigen gefolgt, — das Steigen über die Wölbung des sichtbaren Himmels. In diesem Steigen waren die im Versinken auseinandergefallenen Stücke des All wieder zusammengeführt, aber nicht wieder zu einer Einheit, wie sie die Philosophie zuvor gesucht und infolgedessen vorausgesetzt hatte, nicht zur Einheit der überall in sich selbst zurücklaufenden Kugel. Denn was in ihren ersten Anfängen die Philosophie mit naiver Offenheit ausgesprochen hatte, daß sie das »Sein« als Kugel, zum mindesten als Kreis, erkennen wollte, davon blieb sie beherrscht bis an ihren Ausgang in Hegel. Noch Hegels Dialektik glaubt sich selbst rechtfertigen zu können und zu müssen, indem sie in sich selbst zurückführt. Eine andere Einheit ist es, in die jetzt die Stücke des All miteinander treten. Jene Einheit des in sich selber, in den eigenen Anfang Zurücklaufens, die Un=endlichkeit in dem Sinn, daß das Ende sofort wieder sich in den Anfang verwandelt und so nie als Ende greif- und begreifbar wird, jene Einheit lag uns nur an den äußersten Grenzen unsrer Welt; nur im Glockenschlag der beiden Mitternächte, gewissermaßen nur vor dem Anfang, nur nach dem Ende breitete sich das Meer der Unendlichkeit aus; der Anfang selbst, die erste Stunde, war wirklich im Anfang; das Ende selbst, die zwölfte Stunde, war wirklich am Ende der Tage; diese beiden, erste wie letzte Stunde, gehörten wirklich noch zum Tag des Lebens, genau so gut wie der Lebensmittag des Erlebnisses. Ja in Abweichung von diesem Vergleich ist nicht der Lebensmittag die feierlichste Zeit, sondern die letzte, die »höchste« Zeit; wie ja auch nur die Mitternacht des Anfangs dunkel ist, aber die des Endes Licht.

Die Welt also, wie sie uns im Steigen zusammenwächst, kreist nicht in sich selbst zurück, sondern bricht aus dem Unendlichen hervor und taucht wieder ins Unendliche zurück, beides ein Unendliches außer ihr, dem gegenüber sie selbst ein Endliches ist, während die Kreislinie oder auch die Kugel das Unendliche in sich selber hatte, ja es selber war, und also alles scheinbar Endliche in ihr aus ihrer eigenen Unendlichkeit hervorging, in ihrer eigenen mündete. Um diese nicht in sich zurückgekrümmte, also nach der philosophischen Ansicht grade »schlechte«, Unendlichkeit sichtbar zu machen, deshalb hatten wir die in sich selber zurückgekrümmte Unendlichkeit des Idealismus zerschlagen müssen; indem wir nämlich an Stelle der durch das Verhältnis eines eignen Punktes zu einem Beziehungspunkte vollständig bestimmten Kreislinie die gegeneinander vereinzelten Punkte setzten, von denen keiner eindeutig als Beziehungspunkt für die anderen gelten konnte, erzwangen wir die Konstruktion der Linie durch diese drei Punkte und nur durch diese, ohne daß ein Konstruktionsgesetz eine gedanklich-absolut gültige Beziehung zwischen »jedem beliebigen« Punkte der Linie und einem gemeinsamen Beziehungspunkt setzte; durch eine solche Beziehung, nämlich in der durch sie möglichen Formel, wird ja selbst die an sich »schlechte«, nämlich ungeschlossene Unendlichkeit etwa einer Hyperbel zur »guten«, nämlich eben zur geschlossen formulierbaren.

Diese Unformulierbarkeit des Bahnverlaufs, den wir hier suchen, ist also schon durch die Art, wie wir die drei Punkte fanden — als einzelne unter sich zusammenhanglose und von sich aus nur willkürlich, nur wechselvoll, nur unterm Zeichen des Vielleicht zusammenzubringende —, bedingt. Wenn hier zwischen den einzelnen Punkten eine Beziehung bestand, so kann sie offenbar nicht einfach nach Art einer geometrischen Beziehung sein. Und wirklich waren ja die drei Linien, mit denen wir in den drei Büchern dieses Teils die drei im ersten Teil entstandenen Punkte verbanden, nicht Linien im Sinne der Geometrie, nicht kürzeste Verbindungen zwischen zwei

Punkten, sondern sie waren durch einen in der Entstehungsgeschichte der Punkte begründeten, aber in sich selbst grundlosen Akt der Umkehrung aus ihnen entsprungen — also wirkliche, nicht mathematische Linien. Wodurch aber wäre diese Wirklichkeit, diese Tatsächlichkeit der Verbindungslinien nun wohl zu kennzeichnen?

Wohl, weil sie eben doch »Linien« sein müßten, nur dadurch, daß man den Begriff der mathematischen Linie, wonach sie eben kürzeste Verbindung zweier Punkte ist, ausdrücklich und anschaulich stört. Das müßte, wenn es mit selber gewissermaßen wieder mathematischer Anschaulichkeit geschehen sollte, so geschehen, daß die Linie selber, obwohl sie als mathematische schon durch die zwei Punkte zureichend bestimmt ist, noch durch einen eigenen Punkt bezeichnet würde, und zwar müßten diese drei neuen Punkte, die also, wenn jene drei ersten den Elementen Gott Welt Mensch entsprechen, für die Bahnstrecken Schöpfung Offenbarung Erlösung eintreten, so liegen, daß ein von ihnen gebildetes Dreieck nicht innerhalb des ersten Dreiecks zu liegen käme; denn dann würden sie dadurch eine Beziehungslosigkeit und Fürsichselberexistenz zu bekommen scheinen, die sie grade nicht haben; vielmehr muß die Verbindung von einem Punkt zu den beiden anderen wieder selbst die Linie des ursprünglichen Dreiecks durchlaufen, so daß also die beiden Dreiecke einander überschneiden. So aber entsteht nun wirklich eine zwar geometrisch aufgebaute, selber aber der Geometrie fremde Figur, nämlich überhaupt keine »Figur«, sondern — eine Gestalt. Denn dadurch unterscheidet sich Gestalt von Figur, daß die Gestalt zwar aus mathematischen Figuren zusammensetzbar sein mag, daß aber in Wahrheit ihre Zusammensetzung nicht geschehen ist nach einer mathematischen Regel, sondern nach einem übermathematischen Grund; diesen Grund gab hier der Gedanke, die Verbindungen der Elementarpunkte als Symbole eines wirklichen Geschehens statt bloßer Verwirklichungen einer mathematischen Idee zu kennzeichnen.

Das so entstehende sternförmige Gebilde bildet nun rückwärts auch die geometrischen Elemente, aus denen es zusammengesetzt ist, zu Gestalten um. Einfache geometrische Gebilde aber, wie Punkte und Linien, können Gestalt nur dadurch gewinnen, daß sie aus dem Lebenselement der Mathematik herausgehoben werden; dies Lebenselement ist die allgemeine Relativität. Die Mathematik kennt außer ihren Grenzbegriffen keine absoluten Größen; auf was für eine Wirklichkeit etwa eine bestimmte Zahl anwendbar sei, das hängt ganz davon ab, wie groß man die Einheit setzt, auf die man die Zahl bezieht; was für eine Richtung eine Linie, was für eine Lage ein Punkt habe, das hängt ab von der Richtung einer ursprünglich willkürlich angenommenen Beziehungslinie, eines ursprünglich willkürlich festgelegten Koordinatenausgangspunktes. Sollen die Punkte und Linien der beiden Dreiecke, mit denen wir es hier zu tun haben, zu entmathematisierten Gestalten werden, so müssen sie absolute Lage, absolute Richtung bekommen. Grade das war es, was wir ihnen am Übergang vom ersten zum zweiten Teil nicht hatten geben können.

Grade das können wir ihnen nun geben, ja haben wir ihnen eigentlich jetzt schon gegeben. Denn indem wir Gott als den Schöpfer und Offenbarer, die Welt zuerst als Geschöpf, den Menschen zuerst als geliebte Seele erkannten, steht es nun über alles Vielleicht hinaus fest, daß Gott oben steht; und da ferner Gott beides, Schöpfer und Offenbarer, gleich ursprünglich ist, so steht es auch fest, daß die beiden Punkte, welche Welt und Mensch bezeichnen, von dem Punkt, der für Gott steht, in der gleichen Weise, nur in verschiedener Richtung erreichbar sein müssen. Und da weiter Mensch und Welt untereinander sich nicht ferner stehen als jedes für sich zu Gott, im Gegenteil die Welttat des Menschen seinem Offenbarungsempfangen gegenüber nur die andere Seite seines Aussichheraustretens ist und das Wachstum des Lebens der Welt ihrem Kreatursein gegenüber genau so, so bleibt für die drei Punkte nur die eine Dreiecksform: die gleichseitige.

Und mit der Gleichseitigkeit dieses ersten, des vorweltlichen Dreiecks ist die Gleichseitigkeit des zweiten, des weltlichen, ohne weiteres gegeben. Denn seine Punkte sind nur Symbole für die Linien des ersten. Und ebenso notwendig wie im Vorweltsdreieck Gott oben steht, muß im Weltdreieck die Erlösung unten stehen und die von Schöpfung und Offenbarung auslaufenden Linien in ihr zusammenkommen. Denn schon durch seine feste Stellung im Raum, durch diese mathematisch ganz sinnlosen und grade dadurch gestaltgründenden Begriffe des Oben und Unten, wird ein jedes Element der Vorwelt sowohl wie ein jedes Stück der Bahn in seinem Verhältnis zu den beiden andern festgelegt: steht es oben, so ist es Ursprung, steht es unten, so ist es Ergebnis.

Jene inneren »geheimen« Vorgeschichten der vorweltlichen Elemente, jene im ersten Teil dargestellten Theo-, Kosmo-, Psychogonien werden uns jetzt in ihrem Gange nachträglich erst ganz verständlich. Es waren innere Selbstschöpfungs-, Selbstoffenbarungs-, Selbsterlösungsgeschichten Gottes, der Welt, des Menschen. Sie gingen schon in sich selber von ihrem Ursprung im Nichts bis zu ihrer Vollendung in der fertigen geschlossenen Gestalt den gleichen Weg, den sie nachher bei ihrem Heraustreten zueinander und miteinander gingen; die dunkeln Wege der Vorwelt enträtseln sich zu Vorzeichen des offenbaren Weges der Welt. Der glühende Dreifuß, der uns auf unserm Weg zu den Müttern im ersten Teil endlich kund tat, wir seien im tiefsten allertiefsten Grund, er ist es zugleich, der seinen Schein uns auf den Weg zurück zur Oberwelt wirft, den wir im zweiten Teil gingen.

Dieser Weg war — wir sagten es schon — ein Weg zur Einheit. Die Einheit, die von der Philosophie wie eine Selbstverständlichkeit voraussetzungsmäßig für das All beansprucht wurde, — für uns ist sie erst letztes Ergebnis, ja Ergebnis des Ergebnisses, ein Punkt, der schon so jenseits der »Bahn« liegt wie ihr göttlicher Ursprung jenseits ihres Anfangs. Die Einheit ist also in Wahrheit nur Werden zur Einheit, sie ist

nur indem sie wird. Und sie wird nur als Einheit Gottes; nur Gott ist — nein eben: nur Gott wird die Einheit, die alles voll=endet.

Wie ist es denn aber mit der Welt, mit dem Menschen? Gibt es für sie keine eigene Einheit als die des Eingehens in den Welttag des Herrn? Bedeutet ihnen Schöpfung, Offenbarung, Erlösung das gleiche, was es Gott bedeutet? Denn zwar für Gott sind die Zeiten jenes Tages eigne Erlebnisse; ihm ist die Schöpfung der Welt das Schöpferwerden, die Offenbarung das Offenbarwerden, die Erlösung das Erlöserwerden. So wird er bis zum Ende. Alles was geschieht, ist an ihm Werden. Und da doch alles, was geschieht, gleichzeitig geschieht und in Wahrheit die Offenbarung ja nicht jünger als die Schöpfung ist und schon deswegen auch die Erlösung nicht jünger als beide, so ist jenes Werden Gottes für ihn kein Sichverändern, kein Wachsen, kein Zunehmen, sondern er ist von Anfang an und ist in jedem Augenblick und ist immer im Kommen; und nur wegen dieses Zugleichs seines Immerwährend-, Allzeit- und Ewigseins muß man das Ganze als ein Werden bezeichnen. Also nur, daß Gott nicht bloß einmal gewesen ist, und sich nun bescheiden hinter ewigen Gesetzen verbärge, oder daß Gott nicht bloß in den Augenblicken ist, wo einer ganz von der Himmelsglut des Gefühls selig ist, — nur dies, nicht etwa, daß er »erst noch werden müßte«, sagen wir, indem wir sagen daß er in Ewigkeit wird. Die Ewigkeit macht eben den Augenblick zum Immerwährenden; sie ist die Ver=ewigung. »Gott ist ewig« bedeutet also: für ihn ist die Ewigkeit seine Voll=endung. Aber noch einmal: ist sie das auch für die Welt, für den Menschen?

Mit nichten. Um ewiges Leben zu erlangen, müssen sie freilich in den Welttag des Herrn eingehn. Die Unsterblichkeit wird ihnen erst in Gott. Aber der Grund ihrer Vollendung ist ihnen nicht erst in der Ewigkeit der Erlösung gelegt, dort blüht die Pflanze des ewigen Lebens auf, aber gepflanzt ist sie in anderem Boden.

Gepflanzt ist nämlich die Pflanze der Ewigkeit dort, wo der gemeinsame Grund liegt, dessen Festigkeit es allein er-

laubt, daß sich die Ja- und die Neinäußerung getrennt von einander und gar in zeitlichem Nacheinander äußern. Wenn trotz solchen Eingehens der Elemente in die Form der Zeitlichkeit dies Eingehen selber ihnen den Weg zur Ewigkeit bedeutet, so muß ja die Möglichkeit der Trennung unterwölbt sein von der Gewißheit der Verbindung und der Welttag des Herrn in sich selber schon die Anlage tragen zum Gottestag der Ewigkeit. Diese Gewähr der Ewigkeit trotz der Zeitlichkeit des Sichoffenbarens liegt für Gott in der Erlösung; sie bindet Schöpfung und Offenbarung, und da sie nicht bloß die Gewähr, sondern selber auch die erfüllende Verwirklichung der Ewigkeit ist, so wird eben für Gott sein Welttag ohne weiteres zu seinem eigenen Tag. Daß diese unmittelbare Einerleiheit von Gewähr und Erfüllung der Ewigkeit für die beiden andern »Elemente« nicht gilt, das macht sie zu den »andern« und Gott zum Einen. Es ist also der eigentliche Grund dafür, daß Gott uns »oben« sitzt im Regimente und Welt und Mensch ihm in ewiger Ordnung untergetan sind.

Des Menschen Ewigkeit ist gepflanzt in den Boden der Schöpfung. Die Schöpfung wäre das Und zwischen den beiden vor Gott getrennten und doch im Menschen vereinigten Augenblicken seines Lebens, der Geliebtheit und dem Lieben. Jene, die ihm von Gott her kommt, diese, die sich der Welt zuwendet, — wie anders dürften sie ihm für eins gelten, wie anders dürfte er sich bewußt sein, Gott zu lieben indem er den Nächsten liebt, als weil er zu innerst und von vornherein weiß, daß der Nächste Gottes Geschöpf und seine Liebe zum Nächsten Liebe zu den Geschöpfen ist. Und wie anders dürfte er sich bewußt sein, von Gott geliebt zu werden als der gleiche, den er selbst im Nächsten liebt, als weil Gott das ihm und dem Nächsten Gemeinsame, dies daß dieser ist »wie er« und also sie beide »Menschen sind«, nach seinem Ebenbilde geschaffen hat. Seine Gottgeschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit sind in ihm von der Schöpfung her gelegter Grund, auf dem er das Haus seines ewigen Lebens im zeitlichen Hin- und Widerstrom von Gottes- und Nächstenliebe sich bauen kann.

Der Welt ist es zweierlei, bloß dazusein und lebendig zu wachsen. Erst in beidem zusammen ist sie Welt; aus jenem kommt ihr die Blutfülle der Erscheinung, in diesem hat sie das Rückgrat ihrer Dauer. Um jenes ersten willen kehrt die Kreatur das Gesicht vertrauend der göttlichen Vorsehung zu; um des andern willen schaut das Leben erwartungsvoll nach dem Menschen aus; der allein vermag ihm eben die »Dauer zu verleihen«. So scheint sie den Blick also bald nach jener, bald nach dieser Seite zu richten, bald Zuflucht in den ewigen Armen des Schöpfers zu suchen, bald alles von dem irdischen Herrn der Schöpfung zu erwarten. Die Welt — und der Mensch selber mit ihr, insofern auch er ein Mitbewohner und Bürger der Welt ist. Das Vertrauen auf den göttlichen Schöpfer, das Warten auf die menschliche Tat, Natur und Kultur, scheint ein ewiger Gegensatz. Die Welt scheint in ihm bleiben zu müssen. Ein ewiger Gegensatz? Wir wissen, daß er der Welt in der Ewigkeit des Tags des Herrn, in dem erlösenden Kommen des Reichs, verschwindet. Also kein ewiger Gegensatz. Doch wie kann solche Einigung von Menschentat und Gotteswerk statthaben, wenn anders nicht auch die Menschentat selber als Tat aus Gott kommt und Gottes Schöpferwerk sich steigert und erfüllt in der Erweckung des Menschen? Die Offenbarung Gottes an den Menschen ist so die Gewähr, die der Welt für ihre Erlösung gegeben ist, der Grund, auf dem für die Welt die Gewißheit beruht, daß der Zweifel — und aller Zweifel ist Zweifel zwischen Schöpfungsvertrauen und Taterwartung, und von dem Zwiespalt dieses Zweifels lebt die Welt — einst gelöst sein wird. Die Offenbarung ist der Welt die Bürgschaft ihres Eingehens in die Ewigkeit.

So wäre also für die Welt ihr Sein im Licht eingebettet in den Zeitraum »zwischen« Offenbarung und Erlösung, für den Menschen aber in den ganzen zwischen Schöpfung und Erlösung, und nur Gott selber lebte allein in der Erlösung in seinem reinen Licht. Oder mit andern Worten: Gott lebt sein reines Leben nur in der Ewigkeit, die Welt ist zuhause in aller Zeit,

der Mensch aber war immer der gleiche. Für den Menschen gibt es keine Prähistorie — und alle Geschichte ist bloß Prähistorie —, die Sonne Homers leuchtet auch uns, und das Wundergeschenk der Sprache ward ihm in der Schöpfung anerschaffen, er hat sie sich nicht gemacht, noch ist sie ihm geworden; als er Mensch ward, tat er den Mund auf; als er den Mund auftat, war er Mensch geworden. Aber für die Welt und so dann freilich auch für ihren Bürger, den Menschen, gibt es Historie. Während der Mensch zum Übermenschen geschaffen ward, wird die Welt erst in der Offenbarung Gottes an den Menschen zur Überwelt, und ehe diese Offenbarung in einen Kreis der Welt eintritt, ist dieser Kreis dem Gesetz der Entwicklung untertan, das ihn reif zur Überweltlichkeit werden läßt. So hat alles Weltliche in aller Zeit seine Geschichte: Recht und Staat, Kunst und Wissenschaft, alles was sichtbar ist; und erst im Augenblick, wo in ein solches Es der Welt das Echo des Weckrufs der Offenbarung Gottes an den Menschen hineinhallt, stirbt ein Stück Zeitlichkeit den Auferstehungstod der Ewigkeit. Die Sprache aber, weil sie menschlich ist, nicht weltlich, stirbt nicht und ersteht freilich auch nicht auf. In der Ewigkeit ist Schweigen.

Gott selbst aber pflanzt den Setzling seiner eigenen Ewigkeit weder in den Anfang noch in die Mitte der Zeit, sondern schlechthin jenseits der Zeit in die Ewigkeit. Bei ihm liegt nichts zwischen Aussaat des Samens und reifender Frucht. In seiner Ewigkeit ist beides eins. Seine Erlöstheit ist etwas, was so ganz über alle Welt hinaus liegt, wie seine Urgeschaffenheit etwas war, was vor aller Zeit lag. Die Urgeschaffenheit des Menschen lag vor dem, daß ihm die Offenbarung ward, und also noch mitten in der Zeit, und die Urgeschaffenheit der Welt wird erst ganz von ihr genommen sein in der vollendeten Erlösung, also an der äußersten Grenze der Zeit, aber Gottes Urgeschaffenheit war, ehe er sich zur Schöpfertat ent=schloß. Von dieser Urgeschaffenheit der drei »Elemente« handelten wir im ersten Teil. Und so handelte der zweite Teil von ihrem Sichselbstoffenbaren; daher kam es, daß im

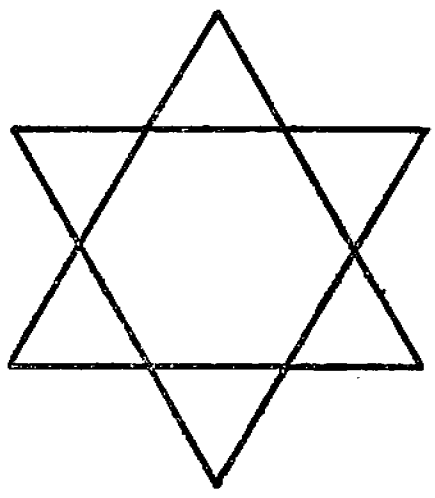
Schöpfungsbuch mehr von der in der Vorsehung geborgenen und allmorgendlich darin erneuten Welt die Rede war als vom Schöpfer, im Offenbarungsbuch mehr von Gottes Liebe als von des Menschen Geliebtheit, im Erlösungsbuch mehr von der Liebestat des Menschen am Nächsten als vom wachsenden Leben der Welt. Und wenn wir nach jenem Niederstieg in die urgeschaffene Vorwelt und nach jenem Steigen durch die offenbare Welt nunmehr den Ausblick suchen in die erlöste Überwelt, so wissen wir, welche Schau uns dort erwartet. Den Menschen, den vom Weibe gebornen, werden wir dort sehen ganz erlöst von aller Eigenheit und Selbstischkeit zum geschaffnen Ebenbilde Gottes, die Welt, die Welt aus Fleisch und Blut und Stein und Holz, ganz erlöst von aller Dinglichkeit zu lauter Seele, und Gott, erlöst von aller Arbeit des Sechstagewerks und aller lieben Not um unsere arme Seele, als den Herrn.

Solche Schau aber wäre mehr als Wunder. Sie bedürfte keiner Weissagung mehr, und wo sie uns gegeben werden mag, da wandeln wir im Lichte selber.

Die Geheimnisse der Vorwelt sinken zurück in Nacht, die Zeichen der Umwelt verlieren ihren Glanz, der Strahl der Überwelt saugt die dunkeln Schatten des Geheimnisses wie die farbigen Lichter des Zeichens in sich auf. Wir schreiten hinan über die Schwelle der Überwelt, die Schwelle vom Wunder zur Erleuchtung.

DRITTER TEIL

DIE GESTALT
ODER
DIE EWIGE ÜBERWELT



EINLEITUNG

ÜBER DIE MÖGLICHKEIT DAS REICH ZU ERBETEN

in tyrannos!

DASS man Gott versuchen könne, ist vielleicht die absurdeste der vielen absurden Behauptungen die der Glaube in die Welt gesetzt hat. Gott den Schöpfer, vor dem, nach der Behauptung eben des Glaubens, Völker sind wie der Tropfen am Eimer, ihn sollte — wieder mit den Worten dieses Glaubens gesprochen — der Mensch, die Made, und der Menschensohn, der Wurm, versuchen können! Und wenn auch etwa nicht so sehr dabei an den allmächtigen Schöpfer gedacht wäre, sondern mehr an den Offenbarer, wie könnte auch von ihm, wenn anders er wirklich der Gott der Liebe ist, vorgestellt werden, daß der Mensch ihn versuchen könne; müßte dieser Gott da nicht in seiner Liebe beengt sein, und gebunden an das was der Mensch tut, und nicht, wie es wieder doch der Glaube selbst meint, unbeschränkt frei und nur dem Drang der eigenen Liebe folgend? Oder endlich den Erlöser, sollte ihn der Mensch versuchen können? Ihn wohl noch am ehesten. Denn ihm gegenüber hat ja der Mensch nach der Vorstellung des Glaubens wirklich eine Freiheit, die er als Geschöpf und Kind Gottes nicht hat, die Freiheit zur Tat oder allermindestens doch die Freiheit zum Entschluß, das Gebet. Aber grade im Gebet nun wiederholen Jude wie Christ ohne Unterlaß die Bitte: Führe uns nicht in Versuchung! Umgekehrt also wird da grade Gott die doppelte Verleugnung seiner Vorsehung sowohl wie seiner Vaterliebe zugeschoben. Er selber soll es nun sein, dem man zutraut, daß er sich mit seinem Geschöpf und Kind das frevle Spiel erlaubt, es zu »versuchen«. Wenn also das Gebet wirklich die Gelegenheit wäre, Gott zu versuchen, so wäre dem Beter diese Gelegenheit immerhin arg eingeschränkt durch die nie schweigende Angst,

daß vielleicht, indem er zu versuchen meint, er selber schon versucht wird. Oder beruhte etwa jene Möglichkeit, Gott zu versuchen, auf der Tatsache, daß Gott den Menschen versucht? Und wenn anders in jener Möglichkeit — wohlgemerkt: Möglichkeit — sich die Freiheit bekundet, die der Mensch dem Erlösergott gegenüber wenigstens, wenn auch nicht dem Schöpfer und Offenbarer gegenüber hat — denn zwar geschaffen wird er ohne seinen Willen, und die Offenbarung wird ihm ohne sein Verdienst, aber erlösen will ihn Gott »nicht ohne ihn« —: wenn anders also sich diese Freiheit des Gebets in der Möglichkeit, Gott zu versuchen, bekundet, wäre dann also etwa die Versuchung des Menschen durch Gott die notwendige Voraussetzung dieser seiner Freiheit?

So ist es. Eine rabbinische Legende fabuliert von einem Fluß in fernem Lande, der so fromm sei, daß er am Sabbat sein Fließen einstelle. Wenn statt des Mains dieser Fluß durch Frankfurt flösse — ohne Zweifel würde die ganze Judenschaft dort den Sabbat streng halten. Aber Gott tut solche Zeichen nicht. Es graut ihm offenbar vor dem unausbleiblichen Erfolg: daß dann grade die Unfreisten, die Ängstlichen und Kümmerlichen, die »Frömmsten« sein würden. Und Gott will offenbar nur die Freien zu den Seinen. Um so zwischen den Freien und den Knechtseelen zu scheiden, genügt aber kaum die bloße Unsichtbarkeit seines Waltens; denn die Ängstlichen sind ängstlich genug, im Zweifel sich lieber auf die Seite zu schlagen, zu der zu halten »in jedem Falle« nicht schadet und möglicherweise — mit 50 Prozent Wahrscheinlichkeit — sogar nützt. Gott muß also, um die Geister zu scheiden, nicht bloß nicht nützen, sondern gradezu schaden. Und so bleibt ihm gar nichts übrig: er muß den Menschen versuchen; er muß ihm nicht bloß sein Walten verbergen, nein er muß ihn darüber täuschen; er muß es dem Menschen schwer, ja unmöglich machen, es zu sehen, auf daß dieser Gelegenheit habe, ihm wahrhaft, also in Freiheit, zu glauben und zu vertrauen. Und umgekehrt muß auch der Mensch mit dieser Möglichkeit, daß Gott ihn bloß »versuche«, rechnen, damit er immerhin einen

Antrieb habe, sich in allen Anfechtungen sein Vertrauen zu bewahren, und nicht auf die unsterbliche Stimme von Hiobs Weib höre, die ihm zuredet: fluche Gott und stirb!

Der Mensch muß also wissen, daß er bisweilen versucht wird um seiner Freiheit willen. Er muß lernen, an seine Freiheit zu glauben. Er muß glauben, daß sie, wenn sonst vielleicht auch überall beschränkt, Gott gegenüber ohne Grenzen ist. Gottes Gebot selber, gegraben in steinerne Tafeln, es muß ihm, nach einem unübersetzbaren Wortspiel der Alten, »Freiheit auf Tafeln« sein. Alles, heißt es ebenda, alles liegt in Gottes Hand, nur eines nicht: die Furcht Gottes. Und diese Freiheit, worin soll sie sich kühner bekunden als in der Gewißheit, Gott versuchen zu können? So kommen wirklich im Gebet von beiden Seiten, von Gottes wie von der Seite des Menschen, die Möglichkeiten des Versuchens zusammen; das Gebet ist eingespannt zwischen diese zwei Möglichkeiten; indem es sich vor Gottes Versuchung fürchtet, weiß es doch in sich die Kraft, Gott selber zu versuchen.

Aber was ist es mit dieser Kraft des Gebets? Hat also wirklich der Mensch Gewalt über Gott und kann im Gebet dem Schöpfer in den ausgereckten Arm fallen, der Liebe des Offenbarers sein Gesetz auflegen? Unmittelbar doch schwerlich, sonst wäre der Schöpfer nicht Schöpfer, der Offenbarer nicht Offenbarer. Aber anders könnte es sein, insofern das Werk des Schöpfers und die Tat des Offenbarers sich zueinander finden in der Erlösung. Da allerdings könnte es wohl geschehen, daß der Mensch gewalttätig eingriffe in das Walten der göttlichen Macht und Liebe; denn die Erlösung ist ja eben nicht unmittelbar Gottes Werk oder Tat, sondern wie Gott der Schöpfung die Kraft gab, in sich selber lebendig zu wachsen, so befreite er in seiner Liebe die Seele zur Freiheit der Liebestat.

Aber nicht jene Freiheit der Liebestat eigentlich ist es, die in Gottes Walten eingriffe. Sie ist ja selber von Gott gewollt; es ist Gottes Gebot, den Nächsten zu lieben. Sondern wirklich

erst in der Beziehung der Liebestat auf jenes wechselnde Leben der Welt, nirgend sonst vorher, steckt die Möglichkeit, Gott zu versuchen. Und diese Beziehung wird hergestellt durch das Gebet, das Gebet schon des einsamen Herzens aus der Not des einsamen Augenblicks. Denn die Tat der Liebe selber ist noch blind, sie weiß nicht, was sie tut, und sie soll es nicht wissen; sie ist rascher als das Wissen; sie tut das Nächste, und was sie tut, dünkt sie das Nächste. Aber das Gebet ist nicht blind, es stellt den Augenblick und in ihm die soeben getane Tat und den grade entschlossenen Willen, Nächst-Vergangenes also und Nächst-Zukünftiges dieses einen einsamen Augenblicks, in das Licht des göttlichen Antlitzes. Es ist Bitte um Erleuchtung. Erleuchte meine Augen — sie sind blind solange die Hände schaffen; den Nächsten und das Nächste macht nicht das suchende Auge ausfindig, sondern die tastende Hand entdeckt ihn, wie er grade vor ihr steht. Die Liebe handelt so, als ob es im Grunde nicht bloß keinen Gott, sondern sogar keine Welt gäbe. Der Nächste vertritt der Liebe alle Welt und verstellt so dem Auge die Aussicht. Aber das Gebet, indem es um Erleuchtung bittet, sieht — zwar nicht am Nächsten vorbei, aber über das Nächste hinweg und sieht, soweit sie ihm erleuchtet wird, die ganze Welt. So befreit es die Liebe von der Gebundenheit an den Tastsinn der Hand und lehrt sie, ihr Nächstes mit den Augen zu suchen. Was ihr bisher unausweichlich als das Nächste schien, wird ihr nun vielleicht ferngerückt, und ganz Ungekanntes erscheint plötzlich nah. Das Gebet stiftet die menschliche Weltordnung.

Die menschliche Weltordnung — aber auch die göttliche? Offenbar hat ja Gott selbst, indem er zwar nur eine Welt schuf, aber sich vielen Menschen schenkt, den Grund dazu gelegt, daß beide Ordnungen nicht ohne weiteres eine sein können. Gegenüber der einen Ordnung des wachsenden Lebens gibt es viele Ordnungen, jeweils vom Hier-stehe-ich der einzelnen gotterweckten Seele aus. Schon weil es viele Ordnungen sind, können sie nicht ohne weiteres eins sein mit der einen göttlichen. Um es zu sein, müßten sie ja erst unter-

einander eins sein. Und das sind sie nicht, solange eine jede der vielen noch zurückgeht auf ein einsames Gebet einer einsamen Seele. Wohl wird dies Gebet des Einsamen eingefügt in das Gebet der Vielen um das Kommen des Reichs, aber deswegen bleibt der Einsame um nichts weniger in seiner Einsamkeit. Sein eigenes Hier-stehe-ich bleibt ihm der Grund seines Nicht-anders-können, und er kann nur beten, daß Gott ihm helfe; er selbst kommt von der Vereinzeltheit seines Standpunkts, und damit sein Gebet von dem Zwang, eine eigene Weltordnung zu stiften, nicht los.

Was ist nun aber denn für eine Gefahr dabei? Wenn nun auch wirklich das Gebet, indem es dem Beter einen Blick auf die Welt öffnet, sie ihm in besonderer Ordnung zeigt, sollte das irgendwelche Folgen haben für diese eine göttliche Weltordnung selbst? Läge denn etwa im Gebet eine Kraft, die tyrannisch eingreifen könnte in den gottentsprungenen Lauf der Welt von der Schöpfung her? Wenn das Gebet wesentlich nichts weiter ist als Gebet um Erleuchtung und also Erleuchtung auch das höchste ist, was dem Beter durch die Kraft des Gebets werden kann, wie soll dann wohl das Gebet eingreifen können in den Gang des Geschehens? Die Erleuchtung scheint doch nur dem Beter zu werden, seine Augen werden erleuchtet — was kümmert das die Welt?

Die Erleuchtung freilich braucht sie nicht zu kümmern. Die Erleuchtung unmittelbar wirkt nicht. Das schlechtweg Wirksame ist nicht sie, sondern die Liebe. Die Liebe kann nicht anders als wirken. Es gibt keine Tat der Nächstenliebe, die ins Leere fällt. Grade weil die Tat blind getan wird, muß sie irgendwo als Wirkung zum Vorschein kommen. Irgendwo, ganz unberechenbar wo. Würde sie sehend getan, wie die Zwecktat, dann freilich wäre es möglich, daß sie spurlos unterginge; denn die Zwecktat geht nicht breit, offen, unbedeckt und unbedacht in die Welt, sondern sie ist zugespitzt auf ein bestimmtes gesehenes Ziel, und indem sie den Weg zu diesem Ziel mitsieht und, zweckvoll wie sie ist, ihn mit in ihre Rechnung einrechnen muß, sucht sie, außerdem daß sie sich auf ihr

Ziel hin zu-spitzt, auch ihre durch diese Zuspitzung entstandenen langen offenen Flanken zu decken gegen alle etwaigen ablenkenden oder störenden Einflüsse, die sie auf dem Wege voraussehen muß. So wird sie zur zugespitzten, bedachten und bedeckten Tat, und wenn sie überhaupt an ihr Ziel kommt, so mündet sie ein in ihren Erfolg. Ihr weiteres Schicksal ist dann abhängig von dem Schicksal dessen, woran sie Erfolg hatte; stirbt es, so stirbt sie mit ihm. Denn weil sie ihren Weg bis hin zum Ziel, je reinere und vollkommenere Zwecktat sie war, möglichst gedeckt gegangen ist, so ist sie als Tat selbst wirklich ungesehen geblieben, und je reiner zweckvoll, um so gewisser zu ihrem Ziel gelangt, ohne irgendwelche ungewollte Wirkungen unterwegs ausgeübt zu haben.

Ganz anders also die Liebestat. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß sie wirklich den Gegenstand erreicht, dem sie zulief. Sie war ja blind, nur ein das Nächste ertastendes Gefühl hat ihr Kunde von dem Gegenstand gebracht; sie weiß nicht, wo sie am besten in ihn eindringen mag; sie weiß den Weg nicht. Wie sie sich ihn so blindlings sucht, ohne Deckung, ohne Zuspitzung: was ist wahrscheinlicher, als daß sie den Weg verliert? und daß sie — zwar irgendwo anlangt und infolge ihres breiten Ausströmens sogar bei mehr als einem einzigen Irgendwo, aber ihren ursprünglichen Gegenstand, dem sie zugedacht war, nie zu sehen bekommt.

Vielleicht ist es nicht zuviel gesagt, daß die eigentlichen Wirkungen der Liebe alles Nebenwirkungen sind. Und ganz ohne solche bleibt sie auf keinen Fall, während diese Freiheit von Nebenwirkungen bei der Zwecktat wohl vorkommen mag und jedenfalls immer angestrebt wird. Denn jeder Gegenstand hängt so lückenlos zusammen mit andern und schließlich mit der Unendlichkeit der Gegenstände, daß es einer Tat gar nicht möglich ist, nicht mindestens auf dem Wege zu ihm auch auf andere Gegenstände zu wirken, — sie müßte denn es gradezu hindern, indem sie, wie eben die Zwecktat, auf dem kürzesten und heimlichsten Weg hinausgeht. Und wenn unter diesen Gegenständen, die ihre Wirkungen empfangen haben, auch

mancher noch, ja selbst die meisten, den Zoll der Sterblichkeit einmal zahlen mögen, weil sie noch nicht reif waren für die beseelende Wirkung der Liebe, irgendwie kommt doch durch den lückenlosen Zusammenhang aller Gegenstände die Wirkung auch jenem Gegenstand zugute, der im Augenblick wirklich der »nächste« ist, sei es nun, daß das wirklich der war, den das blind tastende Gefühl dafür halten mußte, sei es irgend ein anderer; und der ist dann als der wahrhaft nächste reif zur Empfängnis der Seele. Dieser wahrhaft nächste, für den also alles davon abhängt, daß die Liebe ihn auch wirklich findet, denn er ist in dem wachsenden Leben der Welt grade so weit getragen, daß für ihn die Zeit, seine Zeit, gekommen ist — dieses Nächste wird auch immer wirklich gefunden. Es könnte nur in einem Falle nicht gefunden werden: wenn die Liebe, statt als blinde vom Gefühl geleitete Liebe Schritt für Schritt vom Menschen aus hinauszuströmen, einen ihr in plötzlicher Erleuchtung gezeigten Gegenstand im Sprung zu erreichen suchte. Denn der Sprung überspringt. Und wäre in dem Übersprungenen das, dessen Zeit grade gekommen wäre, dann allerdings würde eine Tat der Liebe ins Leere verströmt sein. Denn der Weg rückwärts ist der Weg, den sie, rücksichts=los wie sie ist, nie gehen kann. Und diese Gefahr liegt im Gebet.

Das Gebet nämlich, wenn es erleuchtet, zeigt dem Auge das fernste Ziel; aber weil der Beter auf dem bestimmten Stand=Punkt seiner Persönlichkeit steht, so erscheint dies allen gemeinsame fernste Ziel hinter einem Vordergrunde von ganz persönlicher Perspektive, eben der Perspektive dieses Standpunkts. Die Unmittelbarkeit nun, mit der statt der gefühlten Nähe des Nächsten jetzt die gesichtete Ferne des Fernsten erfahren wird — denn sie erscheint nicht dem vom verlangenden Zweckwillen aufgerissenen, sondern dem in der Empfänglichkeit des Gebets erleuchteten Auge — diese Unmittelbarkeit ermöglicht freilich der Liebe, sich unmittelbar auf diesen Gegenstand zu richten. Er ist ihrem erleuchteten Auge so nah wie dem fühlenden Herzen sein Nächster. Aber da ihr in der Er-

leuchtung zugleich der Weg, und zwar im Gegensatz zu der Allgemeinsamkeit des Ziels ihr persönlicher Weg, erleuchtet wird, so richtet sie sich nun zunächst auf die Stationen dieses Wegs. Und diesen gesichteten Stationen eilt sie nun zu, so rasch wie möglich, jeden Verzug scheuend, ja alle Gefahr im Verzuge wähnend. Das Nächste des Gefühls wird nun übersprungen; die Station, die in der Erleuchtung als die erste am Wege zum Fernsten erkannt ist, tritt nun für jenes Nächste ein; ihr möchte die Liebe im Sprunge zueilen. An Stelle des Nächsten tritt der Liebe das Übernächste. Den Nächsten verdrängt ihr der Übernächste. Sie übersieht und überhört den einen, um in gewaltig-gewaltsamem Überspringen den andern zu erreichen. Und weil sie Liebe ist und also immer wirkt, so muß es ihr auch gelingen.

Und so kommt das Gebet, das an sich keine magischen Kräfte hat, dennoch, indem es der Liebe den Weg erleuchtet, zu magischen Wirkungsmöglichkeiten. Es kann in die göttliche Weltordnung eingreifen. Es kann der Liebe die Richtung geben auf etwas, was noch nicht reif zur Liebe, noch nicht reif zum Beseeltwerden ist. Und es kann so, indem es Fernes heranbeschwört, schuld sein, daß der Mensch sein Nächstes, wenigstens insofern es nur sein und keines andern Nächstes ist, vergißt, ja verleugnet und so wenigstens er keinen Rückweg mehr zu seinem Nächsten findet. Indem das Gebet um das Kommen des Reichs Gebet des Einzelnen ist, kommt es in Gefahr, das Übernächste vor dem Nächsten zu bevorzugen. Solche Bevorzugung ist aber in Wahrheit Bevor-zugung, Hervorziehen der zögernd hergezogen kommenden Zukunft, ehe diese Zukunft nächst gegenwärtiger Augenblick und als solcher reif zur Verewigung geworden ist. Das Gebet des Einzelnen ist so, grade wenn es erfüllt wird und seinen Beter also erleuchtet, stets in Gefahr — Gott zu versuchen.

Die Möglichkeit, Gott zu versuchen, widerspricht also nicht der göttlichen Weltordnung. Das würde sie nur, wenn der Mensch nun wirklich die Kraft hätte, seinen Übernächsten nicht bloß zu lieben, sondern ihn dadurch auch zu verewigen.

So aber ist es nicht. Wohl möchte der im Gebet erleuchtete Mensch das Himmelreich mit Gewalt vor der bestimmten Zeit herbeiführen; aber das Himmelreich läßt sich nicht vergewaltigen, es wächst. Und so fällt die magische Kraft des einzelnen Beters, wenn sie weiter schweift als zum Nächsten, ins Leere. Der Übernächste, zu dem sie sich zu schwingen suchte, nimmt sie nicht in sich auf, und weil sie so weder in ihm Boden noch von ihm den Rückweg findet, so ist ihr auch der Weg vorwärts versagt; denn um weiter vorwärts sich zu verbreiten, müßte sie erst einmal wieder Grund unter ihren Füßen gespürt haben. Das ist das Unglückliche der Liebe zum Übernächsten; obwohl sie doch echte Liebestat wirkt, verendet sie in ihrem erreichten Ziel ganz ähnlich wie die Zwecktat; die Gewaltsamkeit ihres Anspruchs rächt sich an ihr selbst. Der Schwärmer, der Sektierer, kurz alle Tyrannen des Himmelreichs, statt das Kommen des Reichs zu beschleunigen, verzögern es eher; indem sie ihr Nächstes ungeliebt lassen und nach dem Übernächsten langen, schließen sie sich aus von der Schar derer, die in breiter Front vorrückend Stück für Stück des Erdbodens, ein jeder das ihm nächste, erobern, besetzen, — beseelen; und ihr Vorgreifen, ihr persönliches Bevor=zugen des Übernächsten leistet den Nachfolgenden keinen Pionierdienst; denn es bleibt ohne Auswirkung; das vom Schwärmer vorzeitig bestellte Ackerland trägt keine Frucht; erst wenn seine Zeit gekommen ist — und sie kommt auch für es —, erst dann trägt es; da aber muß die ganze Arbeit des Bestellens wieder von frischem getan werden; die erste Aussaat ist verfault, und es gehört schon die eigensinnige Torheit der Gelehrten dazu, um angesichts der verfaulten Reste zu behaupten, dies wäre »eigentlich« »schon« das gleiche, was später zur Frucht gereift sei. Zeit und Stunde sind um so mächtiger, je weniger der Mensch sie weiß.

Zeit und Stunde — sie sind ja nur vor Gott ohnmächtig. Denn für ihn allerdings ist die Erlösung so alt wie Schöpfung und Offenbarung, und so prallt, grade insofern er nicht bloß

Erlöser, sondern auch Erlöster, die Erlösung also ihm Selbsterlösung ist, jede Vorstellung eines zeitlichen Werdens, wie sie eine freche Mystik und ein hochtrabender Unglaube ihm gern andichten, von seiner Ewigkeit ab. Nicht er selbst für sich selbst, sondern er als Erlöser von Welt und Mensch braucht Zeit, und nicht weil er sie braucht, sondern weil Mensch und Welt sie brauchen. Denn für Gott ist die Zukunft keine Vorwegnahme; er ist ewig und der einzige Ewige, der Ewige schlechtweg; »Ich bin« ist in seinem Munde wie »Ich werde sein« und findet erst darin seine Erklärung.

Aber für Mensch und Welt, denen das Leben von Haus aus nicht ewig ist, sondern die im bloßen Augenblick oder in breiter Gegenwart leben, ist die Zukunft nur faßbar, indem sie, die zögernd herangezogen kommende, in die Gegenwart vorgezogen wird. So wird ihnen die Dauer höchst wichtig, weil sie es ist, an der sich die Zukunft, indem sie in den Augenblick vorweggenommen wird, immerfort reibt. Und deshalb kommt für das Gebet schließlich alles darauf hinaus, ob die Zukunft des Reichs dadurch beschleunigt oder verzögert wird. Oder genauer gesagt: da beides, Beschleunigung wie Verzögerung, nur in den Augen des Menschen und der Welt, nicht vor Gott gilt, und Mensch und Welt die Zeit nicht messen nach einem außer oder über ihnen liegenden Maß, sondern aneinander, der Mensch also am ihm entgegenreifenden Wachstum der Welt, die Welt an der ihr in den Schoß geschütteten Fülle der Liebe: so kommt es für das Gebet darauf an, ob der Lichtschein, den es in das Dunkel der Zukunft wirft und der in seinen letzten Ausläufern immer in die fernste Ferne reicht, an der Stelle seines ersten Auftreffens, an dem nächsten Punkt also, den er dem Beter erleuchtet, der Liebe vorauseilt, hinter ihr zurückbleibt, oder mit ihr Schritt hält. Nur im letzten Falle wird das Gebet erfüllt; nur dann geschieht es in der »angenehmen Zeit«, der »Gnadenzeit«; in diesem seltsamen Ausdruck, den wir nun zu verstehen beginnen, macht der Glaube den Gedanken lebendig, den als eine tote Erkenntnis schon die heidnische Frömmigkeit besaß: daß man die Götter nur bitten dürfe um

das, was sie zu gewähren geneigt seien, und daß also für den Fall, daß man um »Unrichtiges« bitte, man selbst von vornherein um Nichterfüllung bitten müsse.

Über diesen leeren Gedanken des »richtigen« Gebetsinhalts erhöht der Glaube den Gedanken der rechten Zeit. Es gibt keinen an sich unrichtigen Gebetsinhalt. Das, was scheinbar kraß unrichtiger Inhalt ist und was zu beten dem frommen Heiden ein Greuel wäre, das Gebet um eigenen Vorteil, das egoistische Gebet — es ist nicht von seinem Inhalt her unrichtig; denn Gott will, daß der Mensch sein Eigenes habe, er gönnt ihm, was er zum Leben braucht, ja mehr: was er im Leben zu brauchen glaubt, ja was er nur immer wünschen kann. All das gönnt ihm Gott, und weil er es gönnt, deshalb gibt er es ihm, ja deshalb hat er es ihm schon gegeben, ehe er noch darum bitten kann; es gibt dem Inhalt nach keine sündige Bitte; selbst eine so verbrecherische wie etwa die um den Tod eines andern, wäre von Gott dem Beter schon erfüllt, ehe er sie bittet, indem er den Beter zum Einzelnen geschaffen hat; es ist ja schon so, ohne alles Gebet: der andre muß sterben. Denn nur Andre können sterben; nur als Andrer, nur als Er stirbt der Mensch. Das Ich kann sich nicht gestorben denken; seine Angst vor dem Tode ist die Angst, das zu werden, was es an gestorbenen Andern allein mit Augen sehen kann: ein gestorbener Er, ein gestorbenes Es; nicht den eigenen Tod fürchtet der Mensch, denn den kann das Ich, das in der Offenbarung erweckte, in seinem Vorstellen, wie es ist, gebunden an die Formen der Schöpfung, sich gar nicht vorstellen, sondern den eigenen Leichnam. Der Schauder, der ihn, den Lebendigen, angeweht hat, so oft er einen Toten sah, befällt ihn, sowie er sich, den Lebendigen, selber als einen Toten vorstellt, wo doch streng genommen der Tote nie als »man selbst«, sondern stets nur als ein »andrer« vorgestellt werden kann. Man selbst über-lebt also ohnehin den andern, jeden andern; denn der andre, jeder andre, ist tot schon als andrer, schon von der Welt her; er ist als andrer geschaffen, und als Geschaffener voll-endet er sich zum Geschaffenen im

Tod, als Geschaffener ist er letzthin nicht bestimmt, irgend einen andern zu über-leben; denn das Leben ist nicht das Höchste in der Schöpfung, sondern seine Bestimmung ist, sich zu über-sterben; der Tod, nicht das Leben, vollendet das geschaffene Ding zum einzelnen einsamen Ding; er verleiht ihm die höchste Einsamkeit, deren es als Ding unter Dingen fähig ist. Das Gebet um den Tod des andern verlangt also, der andre solle in Ewigkeit bleiben, was er schon von der Welt her ist: geschaffenes Ding, — Andrer; indes man selber Selbst, zu eigenem Leben erwecktes, und also Überleber schlechtweg, Überleber alles ewig »Andern« sein möchte. Eine ewige Scheidewand soll zwischen dem Ich bestehen bleiben und allen andern. Die Brücke, die vom Ich zum Er, von der Offenbarung zur Schöpfung führt und über der geschrieben steht: Liebe deinen Andern, er ist kein Andrer, kein Er, sondern ein Ich wie Du, »er ist wie du«, — diese Brücke weigert sich das Ich, das um den Tod des andern bittet, zu betreten; es will genau wie der Mystiker, dessen heimliche Sünde der ehrliche Sünder, der Verbrecher, frei ausspricht, durchaus in der Offenbarung bleiben und die Schöpfung den »andern« überlassen; so leugnet der Sünder, der offene Verbrecher wie der mystische Heimlichtuer, die Erlösung; denn was ist die Erlösung sonst als dies, daß das Ich zum Er Du sagen lernt?

Dies Gebet, daß der Andre sterben möge, ist also schon vor allem Beten erfüllt; denn der Mensch ist schon von der Welt her in seinem Eigenen. Nicht also der Inhalt der Bitte ist sündhaft; er ist, wie schon die Schöpfung zeigt, gar nicht gegen Gottes Willen; sondern daß der Mensch, statt diesen Inhalt in seinem Gebet als schon erfüllten zu behandeln und also für sein durch das menschlich-geschöpfliche Anderssein aller Andern be-dingtes Eigensein Gott zu danken, darum bittet und es also als ein noch Unerfülltes behandelt. Denn damit betet er zur Unzeit; er hätte vor seiner Schöpfung darum bitten müssen; nachdem er geschaffen ist, kann er für das Eigene nur noch danken; und bittet er gleichwohl darum, so versäumt er die Gnadenzeit für das Erbeten dessen, was ihm gegenwärtig

zu erbeten nottut, und indem er um das in Schöpfung und Offenbarung ihm schon gewährte »Eigene« bittet, verpaßt er den Augenblick, wo er um sein »Nächstes« bitten müßte. Der Strahl des Scheinwerfers traf allzunah auf seinen Gegenstand, nämlich noch innerhalb des Kreises dĕs Eigenen, statt auf das, was dem Selbst nicht mehr Eigenes ist, sondern bloß »wie« sein Eigenes, »wie« er selbst, — das Nächste.

So ist es, wenn das Gebet hinter der Liebe zurückbleibt, wenn also der Sünder in uns betet. Das Gebet des Sünders verzögert so das Kommen des Reichs, indem es aus der Fülle der Liebe, die der Augenblick der angenehmen Zeit erwartet und braucht, sich selber durch Bleiben im Eigenen ausschließt. Das Entgegengesetzte sehen wir am Gebet des Schwärmers, der in dem Verlangen, die Zukunft des Reichs zu beschleunigen, daß sie komme vor der Zeit, das Reich an dem Punkt, den ihm der Scheinwerfer seines Gebets als den nächsten zeigt und der immer nur ein übernächster ist, mit Gewalt einzunehmen sucht. Ihm verdorrt sein Gebet und seine Liebe, und so hat auch er schließlich sich selbst dem gnadenreichen Augenblick, der auf seine wie auf jedes andern Tat wartete, entzogen und das Kommen des Reichs, das er beschleunigen wollte, verzögert. So wird also nur das Gebet das Kommen des Himmelreichs nicht verzögern, das zur rechten Zeit getan wird. Wie aber wird dies Gebet getan? Und gäbe es nur ein Nichtverzögern? hätte der Schwärmer ganz Unrecht? gäbe es wirklich gar keine Möglichkeit, das Kommen des Reichs nicht bloß zu verzögern, sondern zu beschleunigen? Ist sein Gebet ein bloßes Versuchen der — mit den Worten der Kabbalah gesprochen — göttlichen Kurzmut, so wie das Gebet des Sünders die göttliche Langmut versucht? Ist in unserem Herzen, wenn unser Mund betet, niemand anders außer dem Sünder und dem Schwärmer? Beten nicht noch andre Stimmen in uns?

»Schaff', das Tagwerk meiner Hände, hohes Glück, daß ichs vollende« — scheint es doch auf den ersten Blick, dies Gebet

des jungen Goethe wäre kaum unterschieden von dem Gebet Moses des Mannes Gottes: ja das Werk unsrer Hände wollest du fördern. Und ist doch verschieden von ihm — so verschieden wie die beiden letzten Gestalten des Gebets, die wir nun finden werden. Das Gebet Goethes, des Mannes des Lebens, geht an sein eigenes Glück, ihm legt er das Tagwerk der eigenen Hände zu Füßen und bittet, daß er selber es vollenden möge. Das ist das Gebet, das dieser große Beter in immer neuen Worten Jahre und Jahrzehnte lang wiederholt hat, bis ihm große sichtbare Erfüllung wurde. Was ists mit diesem Gebet des Menschen zum eigenen Schicksal? Wer ist dies Schicksal, vor dem er das freie Haupt demütig neigt und vor dem sein Herz auf die Kniee fällt?

Es wäre eine unzulässige Umdeutung, wenn man im »Schicksal« etwa nur einen Verlegenheitsausdruck für den göttlichen Erhörer des Gebets, zu dem alles Fleisch kommt, sehen wollte. Nein, zu diesem Schicksal kommt nicht alles Fleisch und legt ihm das Werk seiner Hände vor, sondern nur ein einsamer Einzelner tritt vor es hin, und nur einem einsamen Einzelnen ist es Erhörer des Gebets, nur ihm und keinem andern. Es ist ein Schicksal, so persönlich wie der Beter selbst, ja es ist eben des Beters persönliches Schicksal. Und sollte dieses Gebet erfüllt werden? sollte es zur angenehmen Zeit gesprochen werden können? Ist es nicht ein Verwandter des Gebets, das um das Eigene betet und das stets zu spät kommt? dessen Gnadenzeit in dem Augenblick liegt, da die Welt ward? und das nimmermehr erfüllt wird, weil es schon erfüllt war vor aller Bitte? Aber nein — betet es denn um das Eigene? Betet es nicht vielmehr im Eigenen? Ob Eigenes oder Fremdes seinem Leben und seiner Liebe zum Inhalt wird, das kümmert diesen Beter wenig. Ihm geht es nur darum, daß, was auch kommt, in sein Leben münde, daß alles, Eignes wie Fremdes, Fremdes wie Eignes, alles ihm im Heiligtum seines eigenen Schicksals darzubringen vergönnt sein möge. Darum betet er. Er verlangt mit nichten, sein Eigenes zu bewahren; er ist wohl bereit, sich ins Draußen zu

verströmen, sein enges Dasein hier zur Ewigkeit zu erweitern, und er tuts; aber er fühlt sich in diesem Verlangen als Diener seines eignen Geschicks, und wenn er bereit ist, die Mauern der eigenen Person niederzulegen, — den heiligen Bereich des eigenen Schicksals glaubt er nicht verlassen zu können und zu dürfen. Was ists also — abermals fragen wir es — mit dem eigenen Schicksal?

Der Mensch ist ein unteilbarer Teil der teilereichen Welt. Die Welt wächst durch ihre Alter. Sie hat ihr eigenes Schicksal. Das Schicksal des Menschen ist ein Teil in diesem Schicksal. Aber es geht nicht darin auf. Es löst sich nicht darin. Es ist zwar ein Teil, aber ein unteilbarer. Der Mensch ist Mikrokosmos. Und so ist sein Schicksal im Schicksal der Welt, das in den Altern ihres Wachstums heranreift, gleich einem bestimmten Augenblick im Strome der Zeit: man kann ihn nicht vertauschen, nicht verschieben, nicht auflösen in dem Ganzen des Stroms, er ist ein Teil dieses Ganzen, aber ein unauflösbarer, unteilbarer. Ein Augenblick in den Altern der Welt, deutlicher vielleicht: eine Stunde; denn dies Schicksal ist voll von mannigfaltigem Inhalt, und die Stunde, die geschlagene Stunde, ist ja die Zeit, die der Mensch selber in den Zeitlauf der himmlischen Zeichen wie ein Stehendes hineinstellt als Gefäß des eignen zusammenhängenden Erlebens, dessen kleinstes, noch nicht eigenes, erst anzueignendes Element bloß, nichts weiter, der Augenblick ist. Diese eigene Stunde in den wachsenden Altern der Welt, die Stunde, die ihm geschlagen, sie also ist es, die der Mensch erfaßt, der zum eigenen Schicksal betet. Und weil das so ist, so wird dies Gebet stets erfüllt. Indem es gebetet wird, schlingt es sich hinein in das Weltschicksal und ist nie fehl am Ort, nie überreif, nie unreif. Weil es in der eigenen Stunde geschieht und gar nicht zu einer fremden Stunde geschehen kann, denn es ist eben Gebet zum eigenen Schicksal, und nicht zu einem fremden, so ist es stets in der angenehmen Zeit, der Zeit der Gnade, und ist erfüllt, wie es gebetet wird. Es wird erfüllt von der Welt her; es ist, indem der Mensch darin in das eigene Schicksal eingeht, zu-

gleich das vertraute Eingehn des Menschen in das, was von der Welt her ist, in die Schöpfung.

Dies ist ein großer Augenblick in der Geschichte des Menschen, wo zum ersten Mal der Mensch so seine Arme betend zum eigenen Schicksal erhebt. Nicht gefühllos hat dem der Mensch Goethe, in welchem dieser große Augenblick hervorbrach, gegenübergestanden. Er hat es gewußt und hat es als Greis in einem überkühnen, aber bis auf den Grund blickenden Wort ausgesprochen: er, so meinte er, sei vielleicht in seiner Zeit noch der einzige Christ, so wie ihn Christus gewollt habe. Was ist der Sinn dieses hart an lästernden Wahnsinn grenzenden Ausspruchs? Denn indem er sich in seiner Zeit als den »vielleicht« einzigen bezeichnet, gibt er sich selber — »ob ihr mich gleich für einen Heiden haltet« — eine einzigartige Stellung in der Geschichte des Christentums, über alle Möglichkeit des Erkennens und Verstehens hinaus. Christ sein heißt ja nicht: irgendwelche Dogmen angenommen haben; sondern sein Leben unter die Herrschaft eines andern Lebens, des Lebens Christi stellen und, dies einmal geschehen, fortan das eigene Leben nur in Auswirkung der von dort zuströmenden Kraft zu leben. Wenn also Goethe sich als den vielleicht einzigen Christen seiner Zeit bezeichnet, so kann das nur heißen, daß die ganze von Christus ausströmende Kraft sich »heutzutage« in ihm angesammelt habe und in ihrem lebendigen Fortströmen irgendwie an ihn und sein scheinbares Heidentum gebunden sei. Denn dies ist das einzige, wodurch nun dennoch jenes sich unter das Leben Christi Stellen in gewisser Weise dogmatische Folgerungen erzwingt: die Voraussetzung, daß jenes Leben einzig in der Welt sei und seine Wirkungen nur aus ihm und also, von den unwichtigen bewußten Vergewisserungen der Einzelnen abgesehen, in ihrer unbewußten Lebendigkeit in einem einzigen ununterbrochenen Strome nur von ihm ausgehen können; und in diesem Sinn wäre freilich das Leben Christi ein oder vielmehr das Dogma der Christenheit; wie denn in der klassischen Form des Dogmas, der Dreieinigkeitslehre, das Leben Christi, nach rückwärts

in seiner Einzigartigkeit in der geschaffenen Welt, nach vorwärts in seiner ununterbrochen in der zu erlösenden Menschheit fortwirkenden Kraft vorstellig gemacht, wirklich den einzigen Inhalt bildet. Was meint denn also dem allem gegenüber der Goethesche Ausspruch mit seiner merkwürdigen Verflechtung des Goetheschen »Heidentums« mit der Nachfolge Christi?

Die Nachfolge Christi hatte zunächst, wenn der Christ sein Leben ebenso unbedingt, ebenso dem Schicksal der ganzen Welt verbunden leben wollte, bedeuten müssen, daß er für ein solches Leben erst einmal die äußere Möglichkeit schuf. Denn zunächst sah das Christentum, indem es mit dem Willen zu solchem Leben hinaus in die Welt trat, in dieser das entgegengesetzte Lebensgesetz auf dem Throne sitzen. Zwar trat es nicht, wie es noch wenige Jahrhunderte zuvor und wieder wenige Jahrhunderte hernach geschehen wäre, in eine in Völker, Stämme, Städte auseinandergebrochene Welt, eine Welt, deren Teile schon als Teile jeder für sich ein eigenes, in sich selber bedingtes, welt-fremdes Leben führten; sondern die Welt, wenigstens die westliche, nach der ja die Sendboten des Christentums allein hinauszogen, war geeinigt unter dem Szepter des Cäsar. Aber in dieser Einheit bot sie nur scheinbar und nur äußerlich dem Christentum günstigen Boden. Denn ihre Einheit war nicht die Einheit der Welt; die Grenzen des Imperiums umspannten nicht, wie es wohl prahlerisch sich selber vorzureden suchte, die Ökumene, die menschenbesiedelte Welt. Und daß sie das nicht taten, war nicht etwa nur eine Unzulänglichkeit gegenüber der eigenen, dennoch grundsätzlich festgehaltenen Absicht. Sondern in den Grundstein dieses Staatsbaus hatte sein Baumeister, der Kaiser Augustus, den Gedanken der Beschränkung auf den vorgefundenen Besitz hineingelegt; nur grenzsichernde Abrundungen sollten gestattet sein; nur um den Umwohnenden den Geschmack an Angriffen zu nehmen, wurden die Adler über die Grenzen getragen; dem großen Reich des fernen Ostens gleich, das ja

ebenfalls sich selbst unbefangen mit der Welt gleichsetzte, sicherte sich auch dies mittelländische Kaiserreich durch festland-durchschneidenden Wall und Graben sein Dasein gegen den Rest der Erde, den zu erobern es verzichtete.

Und wie so das Ganze des Reichs das Schicksal der Welt von seinen Schultern wälzte, so war auch im Innern das Schicksal des Einzelnen nur sehr obenhin dem Schicksal des Ganzen verbunden. Wie die Geschichte der Hauptstadt durchaus nicht die Geschichte der Provinzen ist, so wird auch das Leben des einzelnen Menschen vom Leben der Gesamtheit eigentlich kaum berührt. Es ist kein Zufall, daß schließlich als das Ergebnis dieser mehrhundertjährigen Reichsgeschichte eine Verbuchung des privaten Rechts übrig blieb: der römische Bürger litt am Staat so wenig, wie er an ihm wirkte; das einzige, was ihm vom Ganzen kam, war Eingrenzung und Schutz seiner privaten Rechtssphäre, — ein Zaun gewissermaßen, der jeden gegen alle andern abschloß, wie der große Grenzwall das Reich gegen die Welt. In dieses Schein- und Widerbild eines Weltreichs setzten nun die Christen sein vollkommenes Gegenstück, das, äußerlich angelehnt an seine Gliederung, seinen unterm Andrang der vergebens durch Wall und Graben ausgeschlossenen Völkerwelt geschehenden Einsturz überdauerte und überdauert bis zum heutigen Tag: die römische Kirche.

Die Sendboten des Nachfolgers Petri haben den Limes überschritten; sie sind hinausgegangen und haben alle Völker gelehrt. Die Kirche setzt sich keine äußeren Grenzen mehr, wie es das Reich tat; sie gibt sich grundsätzlich an keiner Grenze zufrieden, sie weiß von keinem Verzicht. Und wie sie nach außen um aller Welt Schicksal ihren schützenden Mantel schlägt, so darf auch in ihrem Schoße keiner für sich bleiben. Von jedem verlangt sie unmittelbar das Opfer seines Selbst, aber jedem erstattet sie es in ihrer bemutternden Liebe reichlich zurück; ein jeder ist ein kostbares und unersetzliches, ein trotz aller andern stets einziges Kind. So hängt durch sie das Leben des Einzelnen unmittelbar am Leben aller Welt. Das

Band, das ihn, wie die Mutter Kirche selbst, mit dem Schicksal der Welt verknüpft, ist die Liebe. In der Liebe des Missionars zu denen, die noch im Finstern sitzen, geschieht das Hinausrücken der äußeren Grenzen, die Erweiterung des äußeren, sichtbaren Baus; im sichtbaren Opfer des frommen Werks, in der sichtbaren Spende der leiblichen wie der geistlichen Wohltat ist es auch im Innern der Kirche die Liebe, die den Menschen mit ihr und dadurch mit dem Ganzen verbindet. So schafft die petrinische Kirche einen sichtbaren Leib, sich selber zunächst und den Menschen, die ihre Glieder sind und sofern sie ihre Glieder sind; doch weiterhin auch der Welt draußen, die sie stufenweise durchgestaltet und durchwaltet, in der Einheit des Kaisertums über den Königtümern der Nationen; im Bau der Stände und Berufe über den Einzelnen gliedert sie schließlich auch den Menschen, sofern er noch draußen ist und draußen bleibt, sich an und damit doch ebenfalls sich ein. Scheint da nicht die Bedingung der Möglichkeit christlichen Lebens erfüllt? Was bedarf es noch weiter? In allem, was er tun mag, ist der Mensch eingefügt in das Ganze der Welt, das Schicksal seiner Tat mit dem Schicksal aller Welt unlöslich verknotet. Das Schicksal seiner Tat wohl, nicht aber das Schicksal seines Gedankens.

Denn die römische Kirche hatte zwar die leibliche Welt der lebendigen Völker durchdringen und sich im Kampf gegen das andrängende Heidentum des Halbmonds in siegreichem Gegenangriff behaupten können; hier schuf sie sich wirklich ihre eigene, ihre neue Welt. Aber gegen das innere, genauer das er-innerte Heidentum, den heidnischen Gedanken in der Gestalt der Erinnerung, war sie auf die Verteidigung beschränkt geblieben. Nur in den ersten Anfängen, bis zum Ausgang der Patristik, also genau so lange als der heidnische Gedanke noch nicht bloße Erinnerung war, sondern noch lebendige Äußerung, hatte sie ihn angriffsweise überwältigt. Aber so sieghaft kühn wie Augustin wagt kein Scholastiker des Mittelalters mit der Weisheit der Hellenen umzuspringen. Mit heidnischen Philosophen zu kämpfen war die Liebe kräftig;

gegen heidnische Philosophie war ihre Waffe stumpf. Die Schließung der Philosophenschulen in Athen durch die christlich gewordene Obrigkeit bezeichnet das Ende der kirchlichen Antike und den Beginn des kirchlichen Mittelalters, oder anders gesagt: das Ende der Patristik und den Beginn der Scholastik. Denn von da an ist die heidnische Antike für die Kirche ein gespenstisch ungreifbarer und doch höchst farbig sichtbarer, gewissermaßen wandgemäldehafter Gegner geworden, den siegreich zu bekämpfen die Kraft der Tat — und das ist die Kraft der Liebe — nicht ausreicht. Wie könnte wohl ein Bild durch Liebe bekehrt werden! es hat ja kein Leben. Soll es bekehrt werden, so muß es zuvor von ganz eingenommenem Auge aufgenommen, von ganz fassungsloser Seele erfaßt werden; erst die so zur Ketzerin gewordene Seele — sie kann alsdann sich zum Glauben bekehren. Die mittelalterliche Scholastik hatte vor dem Bild an der Wand einen Vorhang zum Auf- und Zuziehen angebracht; denn nichts andres war jener bedenklichste — grade im christlichen Sinne bedenklichste, weil missionshemmende — Gedanke einer zwiefachen Wahrheit, einer Wahrheit der Vernunft gegenüber der Wahrheit des Glaubens. Erst als die gemalten Gestalten von der Wand herniederstiegen und sich als lebendige Erinnerungen des Heidentums unter das christliche Volk mischten, erst da wuchsen der Kirche wieder die Kräfte der Liebe gegen sie.

Aber weil diese Neuheiden doch nur Neu-Heiden waren, Heiden in einer schon christlichen Welt, erinnerte Heiden also in einem schon christlichen Außen, heidnische Seelen in einem christianisierten Weltleib, so mußte die Kraft, die sie zu bekehren sich unterwand, eine Kraft sein, die nicht mehr, wie die Liebe, aus der Seele allein in ein leibliches Außen wirkte; es mußte eine Kraft sein, die in der Seele selbst an der Seele tätig war. Eine innere Tätigkeit also der Seele an sich selber, eine Selbstbekehrung des Menschen, die von der Welt ab-sah, um dafür die Seele und allein die Seele, die einsame Seele, die Seele des Einzelnen zu gewinnen ohne alle Welt.

Diese Kraft überkam die Welt in der als Kirche grundsätzlich unsichtbaren, nur als Zeit, als weltgeschichtliche Epoche, als Säkulum, sichtbaren Gestalt der paulinischen Jahrhunderte. Das sind die Jahrhunderte, wo die von der petrinischen Kirche begründete Welteinheit aller Enden zu zerbrechen schien, wo überall die heidnischen Gestalten wieder lebendig wurden, wo die Nationen die Christenheit, die Staaten das Reich, die Individuen den Stand, die Persönlichkeiten den Beruf zu sprengen versuchten. Der christliche Weltleib schien in diesen drei, ja mit den Auswirkungen vier Jahrhunderten sich wieder zu zersetzen; es war der Preis, um den die Christianisierung der Seele, die nachträgliche Bekehrung des nie ganz gestorbenen, nun wiedererweckten heidnischen Geistes gelang. Als die Zeit um war, da gab es keine zwiefache Wahrheit mehr; dem Glauben war gelungen, woran die Liebe versagen mußte: die Taufe der weltlosen, unsichtbaren, sich er-innernden Seele. Ihre ganze Erinnerung, ihren ganzen In-halt brachte jetzt die Seele wie in der petrinischen Kirche ihre ganze Gegenwärtigkeit, die ganze Um-welt ihres Tuns, Gott zum unsichtbaren Opfer und empfing es in der unsichtbaren Spende des Glaubens von ihm zurück. So war auch die Seele nun aus allen Zäunen und Mauern befreit und lebte im Unbedingten.

Aber es war der »Glaube allein«, der sie in dieses Leben geführt hatte. Es war die Seele allein, die es lebte. Wie die petrinische Kirche die schwache Stelle ihres allzuleibhaftigen Wesens verraten hatte in dem bösen Gedanken der zwiefachen Wahrheit, so machte die deutsche idealistische Bewegung am Ausgang der drei Jahrhunderte die Schwäche des allzusehr bloß seelenhaften, besser: bloß geistigen Wesens des Glaubens offen kund. Der Geist meinte so sehr »allein« zu sein, daß er wirklich aus sich allein alles und alles aus sich allein erzeugen könnte. Der Glaube hatte eben doch über dem Geiste den Leib vergessen. Die Welt war ihm entglitten. Er hatte die Lehre von der zwiefachen Wahrheit freilich abgetan. Aber dafür handelte er in einer zwiefachen Wirklichkeit, nämlich der rein inneren des Glaubens und der rein äußeren einer mehr und

mehr ver-weltlichten Welt; je größer die Spannung zwischen beiden, um so wohler fühlte sich dieser Protestantismus, der am Ende diesen wechselseitigen Protest des Glaubens gegen die Welt, der Welt gegen den Glauben zu seinem Hauptstück erhub. Mit andern Worten: die neue Kirche verzichtete auf die Tat, die recht eigentlich die höchste Tat der alten gewesen war und es grade jetzt im Gegensatz zu der neuen wieder wurde: auf die Mission. Als zum ersten Mal von einer im Luthertum gewachsenen Richtung das Werk der Heidenbekehrung aufgenommen wurde, da war es das Zeichen, daß hier, im Pietismus, etwas Neues heraufzog. Die Sterbestunde des alten Protestantismus war eingeläutet.

Leib und Seele waren noch geschieden; jedes blieb dem andern etwas schuldig, der Seele der Leib ihre Wahrheit, dem Leib die Seele seine Wirklichkeit. Der ganze Mensch war beides und mehr als beides. Und solange nicht der ganze Mensch, sondern immer nur ein Teil von ihm bekehrt war, so lange war die Christenheit noch in der Vorbereitung, noch nicht am Werk selber. Der Mensch ist Mikrokosmos; was innen ist, ist außen. Über Leib und Seele wölbt sich, höher als beide, von beiden getragen, das Leben. Das Leben nicht als Leben des Leibes oder der Seele, sondern als etwas für sich, das Leib und Seele in sich, in sein Schicksal hineinreißt. Das Leben ist der Lebenslauf. Das eigentliche Wesen des Menschen ist weder in seinem leiblichen noch in seinem geistigen Sein, es vollendet sich erst im ganzen Ablauf seines Lebens. Es ist überhaupt nicht, es wird. Das Eigenste des Menschen ist eben sein Schicksal. Leib wie Seele hat er noch irgendwie mit andern gemein; sein Schicksal hat er für sich selber. Das eigene Schicksal ist zugleich Leib und Seele, es ist das, was man »am eigenen Leibe — erfährt«. Zugleich, indem es den Menschen in sich selber eins macht, einigt es ihn doch auch mit der Welt. Er hat es nicht mit der Welt gemein, wie doch sein Leib Teil der geschaffenen Welt, seine Seele Miterbin der göttlichen Offenbarung ist; aber er hat es ganz in der Welt; er ist in der Welt, indem er es hat. Er wächst in die

Welt ein, indem er in sich selber wächst. Der einzelne Lebenstag bekommt Sinn, indem er eingefügt wird in den ganzen Gang des eigenen Lebens. Das Heute vollendet sich zu einem Morgen und Übermorgen, das doch ebensogut schon heute sein kann; das Leben kann ja jeden Augenblick enden, aber als eigenes Schicksal vollendet es sich im Augenblick des von außen gesehen zufälligen Endes und ist vollbracht. Wäre dies Verhältnis des Teils zum Ganzen bloß innerhalb des Lebens zwischen der einzelnen Stunde und dem Lebenslauf, so wäre dies Leben noch nichts andres als das Selbst des heidnischen Menschen. Aber diese innere Verknüpfung ist die gleiche, die auch das menschliche Leben als Ganzes dem Ganzen des weltlichen Lebens verknüpft, es ist eben Schicksal. Und indem es als Schicksal empfunden wird, indem das eigene Schicksal als etwas erkannt wird, das man nicht bloß erfährt, sondern zu dem man beten kann, ist schon das Neue da, was über die gegenseitige Verschuldetheit von Nurleib und Nurseele hinausliegt. Und damit hat eine neue, die voll-endende Zeit des Christentums begonnen.

Es ist diesmal nicht wie bei den beiden vorbereitenden Zeiten, wo der Heide dem Christentum in Person gegenübersteht, der leiblich äußerliche zuerst, nachher der geistig erinnerte Heide, sondern Bekehrer und Bekehrter sind hier ein und derselbe Mensch. Goethe ist wirklich in einem zugleich der große Heide und der große Christ. Er ist das eine, indem er das andre ist. Im Gebet zum eigenen Schicksal ist zugleich der Mensch ganz und gar in seinem Selbst eingewohnt und grade darum auch ganz in der Welt zuhause. Dies Gebet des Unglaubens, das doch zugleich ein ganz gläubiges, nämlich geschöpflich-gläubiges Gebet ist, betet hinfort jeder Christ, wenn auch zum Unterschied von Goethe nicht als einziges Gebet. Und dieses Gebet beten hinfort auch die Völker und alle weltlichen Ordnungen der Christenheit. Sie alle wissen nun, daß ihr Leben Eigenleben sein muß und grade als solches eingefügt ist in den Gang der Welt; sie alle finden die Rechtfertigung

ihres Daseins in der Lebendigkeit ihres Schicksals. Es gibt nun erst christliche Völker, während es in der paulinischen Epoche weltliche Obrigkeiten, in der petrinischen die dem einen heiligen Reich untergetanen Nationen gab. Staaten wie Stämme bedurften einer Ergänzung ihres Lebens, die einen am Glauben des Einzelnen und der Verwaltung des Worts, die andern am Reich und der sichtbaren Kirche; so allein hatten sie tragfähiger Boden für den Samen des Christentums sein können. Nun erst haben die Völker in sich selbst ganze sich vollendende Lebendigkeit; seit jedes Volk weiß und glaubt, es habe »seinen Tag in der Geschichte«; und bedürfen sie darüber hinaus noch einer irdischen Vollendung, so gibt sie ihnen der gleichfalls rein weltliche, ja allzuweltliche Begriff der Gesellschaft.

Und wie nun das Leben in sich selber, nein in seiner eigenen Unvollendetheit, eben in seinem Wachstum bleibt, indem es sich vollendet, so ist jetzt auch sein Opfer und was ihm dafür gespendet wird, nicht mehr zweierlei. Der äußere Heide opferte seinen Leib und empfing dafür die Liebe; der erinnerte Heide opferte seinen Geist und empfing dafür den Glauben. Der lebendige Heide aber, der große Heide opfert sein Leben und empfängt dafür nichts anderes als dies: es opfern zu dürfen und zu können. Sein Leben aber opfern dürfen und können, das ist von Gott aus gesehen die Gabe des Vertrauens. Wer vertraut und hofft, für den gibt es kein Opfer, das ihm ein Opfer wäre; es ist ihm ganz natürlich zu opfern, er weiß es gar nicht anders. Die Liebe war sehr weiblich, der Glaube sehr männlich, erst die Hoffnung ist immer kindlich; erst in ihr beginnt sich das »Werdet wie die Kinder« in der Christenheit zu erfüllen. Und so ist Goethe »immer kindlich«. Er traut seinem Schicksal. Er hofft auf seine eigene Zukunft. Er kann sich nicht vorstellen, daß es ihm »die Götter« nicht gewähren würden, das Werk seiner Hände zu vollenden. Er hofft, wie Augustin liebt, wie Luther glaubt. Und so tritt die ganze Welt unter dies neue Zeichen. Die Hoffnung wird nun die größeste. In die Hoffnung fügen sich die alten Kräfte, fügen sich Glaube und Liebe ein. Vom Kindersinn der Hoffnung her

kriegen sie neue Kraft, daß sie wieder jung werden wie die Adler. Es ist wie ein neuer Weltmorgen, wie ein großes Von-vornanfangen, so als ob vorher noch nichts gewesen wäre. Der Glaube, der sich in der Liebe bewährt, die Liebe, die den Glauben in ihrem Schoße trägt, sie werden nun beide auf den Fittichen der Hoffnung emporgetragen. Über tausend tausend Jahre hofft nun der Glaube, sich in der Liebe bewährt, die Liebe, den wahren Glauben ans ein und allgemeine Licht der Welt gebracht zu haben. Der Mensch spricht: Ich hoffe zu glauben.

Die Hoffnung wird dem Menschen nur geschenkt, wenn er sie hat; während die Liebe grade dem harten Herz, der Glaube dem Ketzer geschenkt wird, schenkt Gott die Hoffnung nur dem, der hofft. Deswegen stiftet die Hoffnung keine neue Kirche. Denn hier tritt ja kein neuer Heide auf, sondern nur der lebendige, der die kleinen Heidentümer des Leibes und der Seele sich zum großen Heidentum des Lebens vereint; und schon diese Vereinigung, das bloße Auftreten des Heiden also, bedeutet seine Bekehrung. Die johanneische Vollendung hat keine eigene Form; sie ist eben selber kein Stück mehr, sondern nur noch Vollendung des bisher Stückwerklichen. So wird sie in den alten Gestalten leben müssen. Es ist ja in dieser Zeit eine dritte christliche Kirche mit ihren Völkern in den Kreis der Christenheit eingetreten, uralt wie jene beiden — denn sie sind nur scheinbar nacheinander, in Wahrheit alle gleich alt —, die östliche. Aber nicht als eine neue Kirche ist sie für die Christenheit lebendig geworden, sondern den alten Kirchen ist aus dem Rußland Aljoscha Karamasows eine Erneuerung der Kräfte des Glaubens und der Liebe gekommen, und als Nährboden einer unendlichen Kraft der Hoffnung hat Rußlands Kirche sich nur dem eigenen Volk erwiesen, und auch dem doch erst, als es aus ihrem Dämmerraum heraustrat. Und auch das andre große kirchengeschichtliche Ereignis neben der Einreihung der Russen in den christlichen Kreis, die Befreiung und Aufnahme der Juden in die christliche Welt, wirkt sich gleichfalls nicht in einer neuen kirchlichen Bildung aus, sondern

wieder nur in einer Neubelebung der alten Kirchen, und hier allerdings, aus dem ewigen, von Haus aus gotteskindlichen Volk der Hoffnung, strömt unmittelbar die Grundkraft der neuen vollendeten Welt, die Hoffnung, den in Liebe und Glaube mehr als in der Hoffnung geübten christlichen Völkern zu, und weil diesmal, statt daß der Christ einen Heiden bekehren müßte, der Christ unmittelbar sich selber, den Heiden in sich, bekehren muß, so ist es in dieser beginnenden Erfüllung der Zeiten wohl der in die christliche Welt aufgenommene Jude, der den Heiden im Christen bekehren muß. Denn nur im jüdischen Blute lebt blutmäßig die Hoffnung, deren die Liebe wohl gern vergißt, der Glaube entbehren zu können meint. Aber auch solche Bekehrung geschieht innerhalb der alten Kirchen. Die Johanneskirche selbst nimmt keine eigene sichtbare Gestalt an. Sie wird nicht gebaut; sie kann nur wachsen. Wo gleichwohl versucht wird, sie zu bauen, wie in der Freimaurerei und allem was dieser verwandt ist, da ist den lebendig in ihr fortwirkenden Kräften des Glaubens und der Liebe der Eintritt versperrt, die nur vor den Altären und Kanzeln der alten Kirchen ihr tagtägliches Brot des Lebens finden; nur die Hoffnung, die sich von sich selber nähren kann, darf in den freigemauerten Neubau, der in einer bedeutsamen Verwechslung nicht dem Apostel Johannes, sondern seinem vorchristlichen Namensvetter geweiht wurde, hinein; aber ohne andern Inhalt als sich selber verblaßt sie zur grenzenlosen leeren Selbstbespiegelung eines öde kraftlosen »Ich hoffe — immerfort weiter zu hoffen« und fällt, auch wenn sie die Wahrheit in Gottes Rechten weiß, demütig in seine Linke.

In dieser gestaltlosen, notwendig unverfaßten und deshalb der verfaßten Kirchen stets bedürftigen Johanneskirche ist Goethe der erste ihrer Väter, obwohl er doch für einen Heiden gelten mußte — und es auch war. In seinem Gebet zum eigenen Schicksal, das nun alle Welt ihm nachbetet, vollendet sich die Belebung des Toten, welche die unerläßliche Vorbedingung seines Ewigwerdens ist. In den Gebeten des Leibes um Liebe — Gott sei mir Sünder gnädig —, der Seele um Glauben

— wie kriege ich einen gnädigen Gott — sind die Teile des Teils, die in ihrer Zusammensetzung ihn zum Unteilbaren machen, jeder für sich lebendig geworden. Im Gebet des so »Individuum«, nämlich Ganzes aus Leib und Seele, gewordenen Menschen um das, was er schon besitzt, das eigene Schicksal, wird nun auch dieses ganze Einzelne als solches belebt; es bettet sich ein in Alles und hört dabei doch nicht auf, Einzelnes zu sein. Wo dies Gebet gesprochen wird, da ist jene Lebendigkeit des geschöpflichen Lebens angebrochen, die dies Leben unmittelbar reif macht für den Einbruch des ewigen göttlichen Lebens.

Denn indem jenes Gebet gesprochen wird, macht es ein Stück Leben reif zur Ewigkeit. Es macht es nicht selbst schon ewig, es macht es nur lebendig; insbesondere Goethe ist ein Heide geblieben sein Leben lang, und daß er es geblieben ist, bezeichnet seine weltgeschichtliche Scheidestellung, die er selbst unbefangen in jenem Wort ausspricht, von dem wir herkommen. Dies ists, was ihm keiner nachmachen kann ohne den Hals zu brechen. Goethes Leben ist wirklich eine Kammwanderung zwischen zwei Abgründen; er hat es fertig gebracht, keinen Augenblick seines Lebens den Boden der wohlgegründeten dauernden Erde unter seinen Füßen zu verlieren. Jeder andre, den nicht die Arme der göttlichen Liebe ergriffen und ihn den Flug ins Ewige tun ließen, würde mit Notwendigkeit in einen der beiden Abgründe stürzen, die zu beiden Seiten des Grates gähnen, zu dem doch jeder fortan um der Lebendigkeit des Lebens willen hinansteigen muß. Die Frömmigkeit des Gebets zum eigenen Schicksal grenzt unmittelbar an das Gebet des Sünders, der sich alles zu beten erlaubt wähnt, und des Schwärmers, der um des fernen Einen, was ihm der Augenblick des Gebets als notwendig zeigt, alles außer diesem Einen, alles Nächste, sich verboten meint. In keinen dieser beiden Abgründe ist Goethe ausgeglitten; er kam durch — »machs einer nach!« Ein Bildtäfelchen ist auf dem Kamme errichtet; es schildert an Zarathustras Nieder- und Untergang, wie man ein alle alten Tafeln zerschlagender Immoralist und

ein den Nächsten wie sich selbst um des Übernächsten willen, seinen Freund um die neuen Freunde vergewaltigender Tyrann — Sünder und Schwärmer in einer Person — werden kann. Das Täfelchen verwarnt fortan jeden Wanderer, der den Kamm erstiegen hat, den Goetheweg nach Goethe noch ein zweites Mal gleich ihm allein in hoffnungsvollem Vertrauen zum Schritt der eigenen Füße, ohne die Flügel des Glaubens und der Liebe, ein reiner Sohn dieser Erde, schreiten zu wollen.

Vor solchem Ausgleiten in die zwiefache Verfälschung der Zeit, die im Zuspät des Sünders und die im Zufrüh des Schwärmers, kann das Goethesche Gebet, das Gebet des Ungläubigen, sich nicht selber schützen. Es erfaßt zwar den genauen Augenblick der richtigen Zeit, der angenehmen, der Gnadenzeit. Und erst seit es gebetet wird, beginnt die Zeit sich wirklich zu erfüllen. Erst seitdem kommt das Reich Gottes wirklich in ihr. Es ist ja kein Zufall, daß nun zum ersten Mal ernsthaft begonnen wurde, die Forderungen des Gottesreichs zu Zeitforderungen zu machen. Erst seitdem wurden alle jene großen Befreiungswerke unternommen, die, so wenig sie an sich schon das Reich Gottes ausmachen, doch die notwendigen Vorbedingungen seines Kommens sind. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit wurden aus Herz=worten des Glaubens zu Schlag=worten der Zeit und mit Blut und Tränen, mit Haß und eifervoller Leidenschaft in die träge Welt hineingekämpft in ungeendeten Kämpfen.

Solange die alte Petruskirche allein war, wuchs bloß der Raum — »hin in alle Welt«. Nur am Wachstum des Raums war der Zeigerstand der Zeit abzulesen. So wie Dante, als er im Paradies in der Versammlung der Heiligen nur noch wenige Sitze leer fand, daraus schließen zu dürfen glaubte, daß das Ende der Welt nun nahe sei, und gar nicht daran dachte, daß vielleicht das Einnehmen dieser wenigen Sitze länger dauern könnte als das der vielen bisher, so war die Kirche gewöhnt, das Wachstum des Reichs gewissermaßen an der Missionslandkarte abzulesen. Gegen solche Verbreitung der Zeit ins Räumliche stellte die paulinische Epoche die Versenkung der

Zeit in sich selber dar; sie blieb nun gewissermaßen stehen, in jedem Menschen, der glaubte. Wie denn wirklich die Paulskirche die räumliche Ausbreitung des Glaubens, an der die Zeit — denn ohne Zifferblatt keine Uhr — allein abgelesen werden konnte, einfach vergaß. Erst die johanneische Welt schuf im Gebet an das Schicksal wirklich eine lebendige Zeit, einen in sich selber fließenden Strom, der den einzelnen Augenblick, statt in ihm weggeschlürft zu werden, vielmehr auf seinem Rücken ozeanwärts trägt und die Breite des Raums, statt in ihr auseinanderzulaufen und zu versickern, vielmehr in tausend Verzweigungen durchströmt und bewässert.

In diesem Fluß der lebendigen Zeit ist die Zeitlichkeit des Lebens vollendet. Ginge das Leben ganz in dieser seiner Zeitlichkeit auf, wäre also das Gebet an das Schicksal sein höchstes und ganzes Gebet, so würde das Kommen des Reichs durch dieses Gebet, das ja stets den richtigen Augenblick trifft und also stets der Erfüllung gewiß sein kann, nicht bloß weder beschleunigt noch verzögert, sondern — wohlgemerkt: wenn es möglich wäre, jenes Gebet als einziges zu beten — gradezu stillgelegt. Von dem kurzen unnachahmlichen Augenblick aus, wo es so scheinen konnte, als ob wirklich hier dies geschöpfliche Gebet für sich allein gebetet werden dürfte, von dem Leben Goethes, diesem seligsten Menschenleben her gesehen, scheint ja wirklich die Zeit stillzustehen, und aus der Stadt Gottes dringt wie aus einem versunkenen Vineta nur ein leises Nachhallen verklungener Glocken an die Oberfläche des Lebens. Aber Zeitlichkeit ist nicht Ewigkeit. Das rein zeitlich lebendige Leben Goethes, des lebendigsten der Menschenkinder, war schon in der reinen Zeitlichkeit nur ein einziger, nur mit Lebensgefahr nachzumachender Augenblick. Das Zeitliche braucht den Halt des Ewigen. Aber freilich: ehe nicht das Leben ganz zeitlich oder, anders gesagt, die Zeit ganz lebendig, ganz wirklicher, durch den weiten Raum hindurch über die Klippe des Augenblicks hinweg strömender Strom geworden ist, eher kann die Ewigkeit nicht über sie kommen. Das Leben, und alles Leben, muß ganz zeitlich, ganz lebendig geworden

sein, ehe es ewiges Leben werden kann. Zur genauen Zeitlichkeit des reinen Lebens, das immer genau an der rechten Stelle der Zeit ist, immer grade recht kommt, nicht zu früh und nicht zu spät, muß eine beschleunigende Kraft hinzutreten.

Die Ewigkeit muß nämlich beschleunigt werden, sie muß stets »heute« schon kommen können; nur dadurch ist sie Ewigkeit. Wenn es keine solche Kraft, kein solches Gebet gibt, welches das Kommen des Reichs beschleunigen kann, so kommt es nicht in Ewigkeit, sondern — in Ewigkeit nicht. Welches Gebet also beschleunigt das Kommen des Reichs in Wahrheit und nicht etwa bloß im ohnmächtigen und tyrannisch gewaltsam doch nur das Gegenteil des eigenen Wunsches bewirkenden Gebet des Schwärmers? Wie, wo und wann wird das Gebet dessen gebetet, auf das zwar die Götter stumm bleiben mögen, dem aber Gott Antwort geben muß: das Gebet dessen, der die Andacht des Ungläubigen vor dem reinen Leben ergänzt zur Bitte um das ewige Leben, — das Gebet des Gläubigen?

Diese positive Beschleunigung kann nun nach allem, was wir jetzt wissen, nur auf eine Weise geschehen: es muß das Reich vorweggenommen werden und zwar nicht bloß in der persönlichen Erleuchtung, in der die Ewigkeit zwar sichtbar wird, aber nicht greifbar nah kommt; nah, nächst, als Nächstes wurde in der Erleuchtung des Schwärmers beschienen irgend eine Station auf seinem persönlichen Wege zum Ewigen, und indem er seine ganzen magischen Liebeskräfte an die Erreichung dieses scheinbar Nächsten, in Wahrheit Übernächsten setzte, vergeudete er seine Kräfte ins Leere und wurde aus einem gewaltigen Beschleuniger ein Verzögerer der Zukunft. Solcher persönlichen Tyrannisierung des Himmelreichs setzt sich unmittelbar entgegen das, was wir hier suchen. Das Gebet des Gläubigen darf unmöglich bloß im guten Willen stecken bleiben. Wie es Ergänzung ist zu dem von ihm schon vorausgesetzten Gebet des Ungläubigen, das stets zu seiner Zeit, weil stets zur angenehmen Zeit des Schöpfers kommt,

und wie es wirksam ist nur als solche Ergänzung, so ist, daß es weder zu früh noch zu spät komme, das mindeste, was von ihm verlangt werden muß.

Aber es ist mehr von ihm zu verlangen, nämlich daß es wirklich erreiche, was das Gebet des Ungläubigen nicht erreichen will und das des Schwärmers nicht erreichen kann: die Zukunft zu beschleunigen, die Ewigkeit zum Nächsten, zum Heute zu machen. Solche Vorwegnahme der Zukunft in den Augenblick müßte eine richtige Umschaffung der Ewigkeit in ein Heute sein. Wie sähe ein solches Heute aus? Vor allem dürfte es wohl nicht vergehen; denn wenn wir sonst nichts von Ewigkeit wissen, dies ist sicher: daß sie das Un-vergängliche ist. Dieser Bestimmung durch ein unendliches Nun muß also das zur Ewigkeit geschaffene Heute zuvörderst entsprechen. Ein unvergängliches Heute — aber ist es nicht wie jeder Augenblick pfeilschnell verflogen? und soll nun unvergänglich sein? Da bleibt nur ein Ausweg: der Augenblick, den wir suchen, muß, indem er verflogen ist, im gleichen Augenblick schon wieder beginnen, im Versinken muß er schon wieder anheben; sein Vergehen muß zugleich ein Wiederangehen sein.

Dazu genügt es nicht, daß er immer neu kommt. Er darf nicht neu kommen, er muß wiederkommen. Es muß wirklich der gleiche Augenblick sein. Die bloße Unerschöpflichkeit des Gebärens ändert nichts an der Vergänglichkeit der Welt, ja mehrt sie noch. So muß dieser Augenblick mehr zu seinem Inhalt haben als den bloßen Augenblick. Der Augen-blick zeigt dem Auge, so oft es sich öffnet, immer Neues. Das Neue, das wir suchen, muß ein Nunc stans sein, kein verfliegender also, sondern ein »stehender« Augenblick. Ein solches stehendes Jetzt heißt man zum Unterschied vom Augenblick: Stunde. Die Stunde, weil sie stehend ist, kann in sich selber schon die Vielfältigkeit des Alten und Neuen, den Reichtum der Augenblicke haben; ihr Ende kann wieder in ihren Anfang münden, weil sie eine Mitte, nein viele Augenblicke der Mitte zwischen ihrem Anfang und ihrem Ende hat. Mit Anfang, Mitte und Ende kann sie werden, was die bloße Abfolge einzelner immer neuer

Augenblicke nie werden kann: ein in sich zurücklaufender Kreis. Nun kann sie in sich selber reich an Augenblicken und doch immer wieder sich selber gleich sein. Indem eine Stunde herum ist, beginnt nicht bloß »eine neue« Stunde, wie ein neuer Augenblick den alten ablöst, sondern es beginnt »wieder eine« Stunde. Dies Wiederbeginnen aber wäre der Stunde nicht möglich, wenn sie bloß eine Folge von Augenblicken wäre, wie sie es in ihrer Mitte ja wirklich ist, sondern nur weil sie Anfang und Ende hat. Nur der Glockenschlag, nicht das Ticken des Pendels stiftet die Stunde. Denn die Stunde ist ganz menschliche Stiftung. Die Schöpfung weiß nichts von ihr; erst in der Welt der Erlösung beginnen Glocken sie zu schlagen. Erst da beginnt sich auch das Wort für Stunde von den Worten für Zeit, Zeitabschnitt loszulösen, mit denen es vorher eins war.

In der Stunde also wird ein Augenblick zum stets, wenn er vergehen sollte, wieder neu Angehenden und also Unvergänglichen, zum Nunc stans, zur Ewigkeit umgeschaffen. Und nach dem Bild der selbstgestifteten Stunde, in welcher der Mensch sich von der Vergänglichkeit des Augenblicks erlöst, schafft er nun die Zeiten um, welche die Schöpfung seinem Leben gesetzt hat. Auch Tag und Jahr, auch Woche und Monat werden nun aus Sonnen- und Mondzeiten zu Stunden des menschlichen Lebens. Auch sie erhalten nun ihren Anfang und ihr Ende, und ein Ende, das unmittelbar wieder zum Anfang wird. Nicht die Kreise, welche die beiden Lichter, das große und das kleine, am Himmel beschreiben, machen sie zu Zeitweisern für den Menschen; der Kreis allein ohne den festen Punkt des Anfangs und Endes wäre noch nichts als die bloße Folge der Augenblicke; erst durch die Festlegung jenes Punktes, das Fest, wird die Wiederholung, die im Durchlaufen der Kreisbahn geschieht, wahrnehmbar. Nicht der himmlische Kreislauf, sondern die irdische Wiederholung macht diese Zeiten zu Stunden, zu Bürgen der Ewigkeit in der Zeit. Was Gott dem Vater des neuen Menschengeschlechts versprach, als er den ersten und allgemeinsten Grund seines Bundes mit

dieser Menschheit legte, — es solle nicht aufhören der Wechsel von Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht —, das erst, die immer neue Wiederholung, macht die Himmelszeiten zu »Stunden«: die kleinste, die wir am Himmel ablesen können, durch Wachen und Schlafen, die größte durch Saat und Ernte. Denn die noch größeren Zeiten als das Jahr der Sonne sind keine Zeiten mehr, die den immer wiederholten Wechsel der Erdarbeit und des menschlichen Lebens fühlbar bestimmen. Im täglich und jährlich immer wiederholten Dienst der Erde spürt der Mensch in der Gemeinschaft der Menschen seine irdische Ewigkeit; in der Gemeinschaft — nicht als Einzelner; als Einzelner spürt er sie stärker in dem Wechsel der Alter und im Kreislauf von Gattung und Geburt.

Zwischen Tag und Jahr ist die Woche gesetzt, am Himmel begründet durch den Lauf des Mondes, doch längst von ihm gelöst, selbst dort wo der Wechsel des Monds noch die Messung der Zeiten bestimmt, und so zu einer eigenen rein menschlichen Zeit geworden. Und rein menschlich, ohne Grund in der Schöpfungswelt, wie er beim Tag im Wechsel von Wachen und Schlafen, beim Jahr im Wechsel von Saat und Ernte vorlag, von der Schrift deshalb nur als Gleichnis des Werks der Schöpfung selber erklärt, ist der Wechsel, der dem Menschen die Woche zum nunc stans macht, gesetzt als Wechsel von Werk- und Ruhetag, Arbeit und Beschaulichkeit. So ist die Woche mit ihrem Ruhetag das rechte Zeichen der menschlichen Freiheit, für welches sie denn auch die Schrift erklärt, da wo sie nicht den Grund, sondern den Zweck sagt. Sie ist die wahre »Stunde« unter den Zeiten des gemeinsamen menschlichen Lebens, für den Menschen allein gesetzt, freigeworden vom Weltlauf der Erde und doch ganz und gar Gesetz für die Erde und die wechselnden Zeiten ihres Dienstes. Den Dienst der Erde, die Arbeit der »Kultur« soll sie rhythmisch regeln und so im kleinen, in der immer wiederholten Gegenwart, das Ewige, darin Anfang und Ende zusammenkommen, im Heute das Unvergängliche abbilden. In ihr als dem vom Menschen

und für den Menschen frei gesetzten Gesetz der Kultur der Erde ist das Ewige bloß abgebildet, bloß als irdische Ewigkeit. Aber nicht umsonst ist das Wort für Kultur und Kult, Erddienst und Gottesdienst, Bau des Ackers und Bau des Reichs in der heiligen Sprache ein und dasselbe. Die Woche ist mehr, als was sie als menschgesetztes Gesetz der Kultur ist: irdisches Gleichnis des Ewigen; als gottgesetztes Gesetz des Kults zieht sie das Ewige nicht bloß gleichnishaft, sondern in Wirklichkeit hinein ins Heute. Sie kann Keimzelle des Kults sein, weil sie die erste reife Frucht der Kultur ist. Weil sie die rein menschlich-irdische Befestigung des flüchtigen Augenblicks ist, deshalb geht von ihr alle göttlich-überirdische Verewigung des Augenblicks aus. Von ihr aus werden dann auch der Tag, auch das Jahr Menschenstunden, zeitliche Behausungen, in die das Ewige eingeladen wird. In der alltäglich-allwöchentlich-alljährlichen Wiederholung der Kreise des kultischen Gebets macht der Glaube den Augenblick zur »Stunde«, die Zeit aufnahmebereit für die Ewigkeit; und diese, indem sie Aufnahme in der Zeit findet, wird selber — wie Zeit.

Wie aber wohnt denn im Gebet diese Kraft, zu erzwingen, daß die Ewigkeit der Einladung Folge leistet? Ist denn der Kult mehr als bloß ein Zurüsten der Speisen und Getränke, ein Decken des Tischs, ein Aussenden des Boten, der den Gast bitten soll? Wohl verstehen wir, daß die Ewigkeit im Kult Zeit werden kann, aber daß sie es werden muß, daß sie mit magischer Gewalt genötigt ist, es zu werden — wie sollen wir das verstehen? Auch der Kult scheint nur das Haus zu bauen, worin Gott Wohnung nehmen mag, aber kann er den hohen Gast wirklich nötigen, einzuziehen? Ja, er kanns. Denn die Zeit, die er bereitet zum Besuch der Ewigkeit, ist nicht die Zeit des Einzelnen, nicht meine, deine, seine geheime Zeit; sie ist die Zeit Aller. Tag, Woche, Jahr gehören allen gemeinsam, sind gegründet im Weltlauf der alle geduldig tragenden Erde und im Gesetz der allen gemeinsamen Arbeit an ihr. Der Glockenschlag der Stunden kommt zu jedem Ohr. Die Zeiten, die der Kult bereitet, sind keinem eigen ohne alle andern. Das

Gebet des Gläubigen geschieht inmitten der gläubigen Gemeinde. In Versammlungen lobt er den Herrn. Die Erleuchtung, die dem Einzelnen wird, — hier kann sie keine andre sein als die, welche allen andern auch geschehen kann. In der Erleuchtung nun also, da sie allen gemeinsam sein soll, soll allen das Gleiche erleuchtet werden. Dies für alle Gemeinsame, über alle Standpunkte der Einzelnen und die durch die Verschiedenheit dieser Standpunkte bedingte Verschiedenheit der Perspektive hinaus, kann aber nur eines sein: das Ende aller Dinge, die letzten Dinge. Alles was auf dem Wege liegt, würde sich jedem nach dem Ort, wo er steht, anders darstellen, alle Tage haben für jeden nach dem Tag, den er lebt, verschiedenen Inhalt; nur das Ende der Tage ist allen gemeinsam. Der Scheinwerfer des Gebets erleuchtet jedem nur, was er allen erleuchtet: nur das Fernste, das Reich.

Alles, was davor liegt, bleibt im Dunkel; das Reich Gottes ist das Nächste. Indem so der sonst in der Ferne der Ewigkeit aufleuchtende Stern hier als das Nächste erscheint, wendet sich die ganze Liebeskraft ihm zu und zieht sein Licht mit zaubrischer Gewalt durch die Nacht der Zukunft hinein ins Heute der betenden Gemeinde. Das kultische Gebet, das alles an die eine Bitte um das Kommen des Reichs setzt und zu dem alle andern sonst näheren Bitten nur um dieser einen willen beiläufig mitgebetet werden, erzwingt, indem es der Liebe das Ewige als das Nächste zeigt und so die unwiderstehliche Kraft der Liebe des Nächsten auf es losläßt, das erlösende Kommen des Ewigen in die Zeit. Gott kann nicht anders, er muß der Einladung folgen. Das Gebet des Gläubigen, weil es in der Versammlung der Gläubigen geschieht, ergänzt das Gebet des Ungläubigen, das stets Gebet des Einzelnen sein muß.

Nur um die Gunst des eigenen Schicksals konnte der Ungläubige bitten, nur darum, das Tagwerk seiner Hände vollenden zu dürfen. Nur das Mehr-als-Nächste, das Eigene, wurde seiner Liebe durch sein Gebet erleuchtet; der Scheinwerfer warf seinen Schein in den Kreis des Eigenen, dessen Grenzen sich freilich, anders als beim Sünder wo sie eng und

starr blieben, aus dem engen Hier zur Ewigkeit erweiterten. Den Mehr-als-Nächsten, sein Selbst, lernte der Beter, also betend, lieben; sein Selbst nicht als verschlossenes starres Selbst, sondern als die in das Schicksal der Welt mit dem eignen Schicksal eingewobene Persönlichkeit. Betete er nicht um dieses Vollendendürfen des Tagwerks seiner Hände, — es würde ihm wohl erfüllt, worum er bittet, denn er bittet nur um das, was ihm reif zur Erfüllung ist, und jedem andern würde gleichfalls das Seine erfüllt, aber aus all diesen einzelnen Erfüllungen wüchse nicht die ewige Erfüllung; aus allem einzelnen Leben nicht das ewige Leben; es ist dafür gesorgt, daß bei allem Wachstum durch die Zeit der Baum des Lebens nicht in den Himmel wachse. Aber das Gebet der Gemeinde, nicht zum eignen Schicksal, sondern unmittelbar zum Ewigen, der das Werk nicht meiner und deiner und seiner, sondern »unserer« Hände fördern möge, auf daß Er, nicht auf daß »ichs vollende«, — dies Gebet, das über alles Einzelne hinweg auf das Allgemeinsame und nur auf es schaut, reißt das Ewige mit starkem Griff herein in den Augenblick und beschenkt das einzelne, in diesem Augenblick im ungläubigen Gebet ganz lebendig gewordene Stück Leben mit dem herabgeholten Funken des ewigen Lichts, der in ihm bleibt als Same ewigen Lebens.

Das Gebet um das Kommen des Reichs vermittelt also zwischen Offenbarung und Erlösung, oder richtiger zwischen Schöpfung und Offenbarung einerseits und Erlösung andrerseits, ähnlich wie das Wunderzeichen zwischen Schöpfung und Offenbarung. Und wie dies Verhältnis innerhalb der Welt der Offenbarung zugleich auch das Verhältnis der urgeschaffenen Vorwelt zur offenbaren Welt umschrieb, so nun auch das dieser offenbaren Welt einerseits, einschließlich der ja eben durch das Wunder in sie eingegangenen Vorwelt, zur erlösten Überwelt. Das Gebet ist die Kraft, die über die »Schwelle« aus dem stummgeschaffnen Geheimnis des Eigenwachstums des Lebens und dem sprachbegabten Wunder der

Liebe hinanträgt zur schweigenden Erleuchtung des voll erfüllenden Endes. So wird die Liturgik für diesen dritten Teil eine ähnliche Organonstellung einnehmen wie für den ersten die Mathematik, für den zweiten die Grammatik. Allerdings wird das Verhältnis zwischen dem Organon und dem kraft ihm zu erkennenden Sein hier ein anderes sein müssen als es für Mathematik und Grammatik war, wie ja auch diese beiden schon in verschiedenem Verhältnis zu dem von ihnen her zu Erkennenden standen.

Die mathematischen Symbole waren wirklich nur Symbole gewesen; sie waren das Geheimnis im Geheimnis, stumme Schlüssel, die im Innern dieses Schreins der Urwelt selber in einem Geheimfach aufbewahrt wurden; sie staken in und hinter den Dingen und galten dieser urgeschaffenen Welt selber wieder für etwas Vergangenes, »apriorische« Erbstücke einer Vorschöpfung. Die Formen der Grammatik hingegen sprechen das Wunder unmittelbar aus, sie stecken nicht mehr in irgend einem geheimnisvollen Hintergrund der ihnen angehörigen Welt, sondern sie sind ganz eins mit ihr; sie sind innerhalb des Wunders selber wieder das Wunder, offenbare Zeichen einer offenbaren Welt. Sie sind ihrer Welt genau gleichzeitig; wo sie ist, da ist auch die Sprache, die Welt ist nie ohne das Wort, ja sie ist nur im Wort, und ohne das Wort wäre sie selber auch nicht. Die Gestalten der Liturgik aber besitzen diese Gleichzeitigkeit zu dem in ihnen zu Erkennenden nicht; sie nehmen ja vorweg; es ist ein Zukünftiges, das sie zum Heute machen. So sind sie nicht Schlüssel und nicht Mund ihrer Welt, sondern Vertreter. Sie vertreten die erlöste Überwelt dem Erkennen; das Erkennen erkennt nur sie; es sieht nicht über sie hinaus; das Ewige verbirgt sich hinter ihnen. Sie sind das Licht, in welchem wir das Licht schauen, stille Vorwegnahme einer im Schweigen der Zukunft leuchtenden Welt.

Die Vorwelt enthielt nur die stummen Elemente, aus denen sich die Bahn des Sterns aufbaute; die Bahn selber war eine Wirklichkeit, aber in keinem Augenblick mit Augen zu er-

blicken; denn der Stern, der die Bahn läuft, steht keines Augenblicks Dauer still. Mit dem Auge erblickt kann nur werden, was mehr als eines Augenblicks Dauer hat; erst der durch seine Verewigung stillgelegte Augenblick erlaubt den Augen, die Gestalt in ihm zu erblicken. Die Gestalt ist also das mehr als Elementare, mehr als Wirkliche, das unmittelbar Anschauliche. Solange wir nur Bahnelemente und Bahngesetz eines Sterns kennen, haben ihn unsre Augen noch nicht gesehn; er ist bloß ein materieller Punkt, der sich im Raume bewegt. Erst wenn ihn Fernrohr und Spektralapparat uns heranholen, kennen wir ihn, wie wir ein Gerät unsres Gebrauchs, ein Bild in unserm Zimmer kennen: in vertrauter Anschauung. Erst im Anschaulichen vollendet sich die Tatsächlichkeit; da hört man nichts mehr von Sache noch von Tat.

Was angeschaut werden kann, ist der Sprache überhoben, über sie hinausgehoben. Das Licht redet nicht, es leuchtet. Es verschließt sich mit nichten etwa in sich selbst; es strahlt ja nicht nach innen, sondern nach außen. Aber sein Ausstrahlen ist auch nicht ein Sichselberpreisgeben, wie es die Sprache ist; das Licht verschenkt, veräußert sich nicht wie die Sprache, wenn sie sich äußert, sondern es ist sichtbar, indem es ganz bei sich selber bleibt; es strahlt eigentlich nicht aus, es strahlt nur auf; es strahlt nicht wie ein Brunnen, sondern wie ein Antlitz, wie ein Auge strahlt, das beredt wird ohne daß sich die Lippen zu öffnen brauchen. Hier ist ein Schweigen, das nicht wie die Stummheit der Vorwelt noch keine Worte hat, sondern das des Worts nicht mehr bedarf. Es ist das Schweigen des vollendeten Verstehens. Ein Blick sagt da alles. Daß die Welt unerlöst ist, nichts lehrt es deutlicher als die Vielzahl der Sprachen. Zwischen Menschen, die eine gemeinsame Sprache sprechen, genügt wohl ein Blick, um sich zu verständigen; sie sind, grade weil sie eine gemeinsame Sprache haben, der Sprache überhoben. Aber zwischen verschiedenen Sprachen vermittelt nur das stammelnde Wort, und die Geberde hört auf, unmittelbare Verständigung zu sein, wie sie es im stummen Blick des Auges war, und wird zerstört zum

Stammeln der Geberdensprache, dieser kümmerlichen Notbrücke der Verständigung. Daher kommt es, daß das Höchste der Liturgie nicht das gemeinsame Wort ist, sondern die gemeinsame Geberde. Die Liturgie erlöst die Geberde von der Fessel, unbeholfne Dienerin der Sprache zu sein, und macht sie zu einem Mehr als Sprache. In der liturgischen Geberde allein ist die »geläuterte Lippe« vorweggenommen, die den allzeit sprachgeschiedenen Völkern für »jenen Tag« verheißen ist. In ihr wird die karge Stummheit der ungläubigen Glieder beredt, die überfließende Redseligkeit des gläubigen Herzens stille. Unglaube und Glaube vereinen ihr Gebet.

Sie vereinen es im Schweigen der liturgischen Geberde — vereinen sie es nie im weltlichen Wort? Gibt es kein lebendiges Werk — und sei es auch bloß ein einzelnes, bloß ein Zeugnis der Zusammengehörigkeit —, worin die beiden Gebete, das des Mannes des Lebens und das des Manns Gottes, sich in eins fügen? Erinnern wir uns, was wir in der Einleitung des vorigen Teils über Theologie und Philosophie sagten. Sie erschienen uns wechselweise auf einander angewiesen. Das war eine Wechselbedürftigkeit zweier Wissenschaften. Ist es nicht mehr? Wer Wissenschaft treibt, ist ja mehr als das, was er treibt. Der Philosoph muß mehr sein als die Philosophie. Wir hörten: er muß Mensch sein, Fleisch und Blut. Aber es genügt nicht, daß er das bloß ist. Er muß als Fleisch und Blut, das er ist, das Gebet der Geschöpfe beten, das Gebet zum eigenen Schicksal, worin eben das Geschöpf sich ungewußt als Geschöpf bekennt. Die Weisheit, die in ihm, in seinem Fleisch und Blut wohnt, — Gott hat sie ihm anerschaffen; als reife Frucht hängt sie nun am Baum des Lebens. Und der Theolog muß mehr sein als Theologie. Wir hörten: er muß wahrhaftig sein, er muß Gott lieben. Und es genügt nicht, daß er es für sich in seinem Kämmerlein tut. Er muß als einsamer Liebender, der er ist, das Gebet der Kinder Gottes sprechen, das Gebet der gottesfürchtigen Gemeinde, worin er sich bewußt als Glied ihres unsterblichen Leibes bekennt. Die Weisheit, die in ihm, in seinem ehrfürchtigen Herzen wohnt, —

Gott hat sie in der Offenbarung seiner Liebe in ihm erweckt; als zündender Funke vom ewigen Licht fährt sie nun aus seinem Munde, der bereit ist, Gott in Versammlungen zu preisen.

Die göttliche Wahrheit verbirgt sich dem, der nur mit einer Hand nach ihr langt, einerlei ob diese langende Hand die der sich voraussetzungslos wähnenden, über den Dingen schwebenden Sachlichkeit des Philosophen ist, oder die der erlebnisstolz sich vor der Welt verschließenden Blindheit des Theologen. Sie will mit beiden Händen angefleht werden. Wer sie mit dem doppelten Gebet des Gläubigen und des Ungläubigen anruft, dem wird sie sich nicht versagen. Gott gibt von seiner Weisheit diesem wie jenem, dem Glauben wie dem Unglauben, aber beiden nur, wenn ihr Gebet vereint vor ihn kommt. Es ist der gleiche Mensch, der doch mit zwiefältiger Bitte kommt und mit zwiefachem Dank, ungläubiges Welt- und gläubiges Gotteskind in einem, treten muß vor Ihn, der von seiner Weisheit verschenkt so an Fleisch und Blut wie denen die ihn fürchten.

ERSTES BUCH

DAS FEUER
ODER
DAS EWIGE LEBEN

GEPRIESEN sei, der ewiges Leben gepflanzt hat mitten unter uns. Inmitten des Sterns brennt das Feuer. Erst aus dem Feuer des Kerns brechen die Strahlen hervor und fließen unwiderstehlich ins Außen. Das Kernfeuer muß brennen ohne Unterlaß. Seine Flamme muß sich ewig aus sich selber nähren. Es begehrt keiner äußeren Nahrung. Die Zeit muß machtlos an ihm vorüberrollen. Es muß seine eigene Zeit erzeugen. Es muß sich selbst ewig fortzeugen. Es muß sein Leben verewigen in der Folge der Geschlechter, deren jedes das nachkommende erzeugt, wie es selber hinwiederum von den Vorfahren zeugt. Das Bezeugen geschieht im Erzeugen. In diesem doppelsinnigen, tateinigen Zusammenhang des Zeugens verwirklicht sich ewiges Leben. Vergangenheit und Zukunft, sonst einander fremd, jene zurücksinkend, wenn diese herankommt, — hier wachsen sie in eins: das Erzeugen der Zukunft ist unmittelbar Bezeugen der Vergangenheit. Der Sohn wird gezeugt, damit er vom hingegangenen Vater seines Erzeugers zeuge. Der Enkel erneuert den Namen des Ahns. Die Erzväter rufen den spätesten Sproß bei seinem Namen, der der ihre ist. Über dem Dunkel der Zukunft brennt der Sternenhimmel der Verheißung: so wird dein Same sein.

Es gibt nur eine Gemeinschaft, in der ein solcher Zusammenhang ewigen Lebens vom Großvater zum Enkel geht, nur eine, die das »Wir« ihrer Einheit nicht aussprechen kann, ohne dabei in ihrem Innern das ergänzende »sind ewig« mitzuvernehmen. Eine Gemeinschaft des Bluts muß es sein, denn nur das Blut gibt der Hoffnung auf die Zukunft eine Gewähr in der

Gegenwart. Jede andre, jede nicht blutmäßig sich fortpflanzende Gemeinschaft kann, wenn sie ihr Wir für die Ewigkeit festsetzen will, es nur so tun, daß sie ihm einen Platz in der Zukunft sichert; alle blutlose Ewigkeit gründet sich auf den Willen und die Hoffnung. Die Blutgemeinschaft allein spürt die Gewähr ihrer Ewigkeit schon heute warm durch ihre Adern rollen. Ihr allein ist die Zeit kein zu bändigender Feind, über den sie vielleicht, vielleicht auch nicht — doch sie hofft es — obsiegen wird, sondern Kind und Kindeskind. Was andern Gemeinschaften Zukunft und also ein der Gegenwart jedenfalls noch Jenseitiges ist, — ihr allein ist es schon Gegenwart; ihr allein ist das Zukünftige nichts Fremdes, sondern ein Eigenes, etwas was sie in ihrem Schoße trägt, und jeden Tag kann sie es gebären. Während jede andre Gemeinschaft, die auf Ewigkeit Anspruch macht, Anstalten treffen muß, um die Fackel der Gegenwart an die Zukunft weiterzugeben, bedarf die Blutsgemeinschaft allein solcher Anstalten der Überlieferung nicht; sie braucht den Geist nicht zu bemühen; in der natürlichen Fortpflanzung des Leibes hat sie die Gewähr ihrer Ewigkeit.

Was vom Volk überhaupt als der Vereinigung der Blutsfamilien gegenüber allen Gemeinschaften des Geistes gilt, das gilt nun in ganz besonderer Weise von dem unsern. Das jüdische Volk ist unter den Völkern der Erde, wie es sich selber auf der allsabbatlichen Höhe seines Lebens nennt: das eine Volk. Die Völker der Welt können sich nicht genügen lassen an der Gemeinschaft des Bluts; sie treiben ihre Wurzeln in die Nacht der selber toten, doch lebenspendenden Erde und nehmen von ihrer Dauer Gewähr der eigenen Dauer. Am Boden und an seiner Herrschaft, dem Gebiet, klammert sich ihr Wille zur Ewigkeit fest. Um die Erde der Heimat fließt das Blut ihrer Söhne; denn sie trauen nicht der lebendigen Gemeinschaft des Bluts, die nicht verankert wäre in dem festen Grund der Erde. Wir allein vertrauten dem Blut und ließen das Land; also sparten wir den kostbaren Lebenssaft, der uns Gewähr der eigenen Ewigkeit bot, und lösten allein unter allen Völkern

der Erde unser Lebendiges aus jeder Gemeinschaft mit dem Toten. Denn die Erde nährt, aber sie bindet auch, und wo ein Volk den Boden der Heimat mehr liebt als das eigene Leben, da hängt stets die Gefahr über ihm — und sie hängt über allen Völkern der Welt —, daß, mag neunmal jene Liebe den Boden der Heimat gegen den Feind retten und mit dem Boden das Leben des Volks zugleich, doch ein zehntes Mal der Boden als das Mehrgeliebte bleibt und das eigne Leben des Volks auf ihm verströmt. Wer das Land erobert, dem gehören zuletzt auch die Leute; es kann ja gar nicht anders sein, wenn eben die Leute mehr am Land hängen als an ihrem Eigenleben als Volk. So verrät die Erde das Volk, das ihrer Dauer die seine anvertraut; sie selbst dauert wohl, aber das Volk auf ihr vergeht.

Deshalb beginnt die Stammessage des ewigen Volks, anders als die der Völker der Welt, nicht mit der Autochthonie. Erdentsprossen ist, und selbst er nur dem Leibe nach, bloß der Vater der Menschheit; der Stammvater Israels aber ist zugewandert; mit dem göttlichen Befehl, herauszugehen aus dem Lande seiner Geburt und hinzugehen in ein Land, das Gott ihm zeigen wird, hebt seine Geschichte, wie sie die heiligen Bücher erzählen, an. Und zum Volke wird das Volk, so im Morgendämmer seiner Urzeit wie nachher wieder im hellen Licht der Geschichte, in einem Exil, dem egyptischen wie nachher dem in Babel. Und die Heimat, in die sich das Leben eines Weltvolks einwohnt und einpflügt, bis es beinahe vergessen hat, daß Volk sein noch etwas andres heißt als im Lande sitzen, — dem ewigen Volk wird sie nie in solchem Sinn eigen; ihm ist nicht gegönnt, sich daheim zu verliegen; es behält stets die Ungebundenheit eines Fahrenden und ist seinem Lande ein getreuerer Ritter, wenn es auf Fahrten und Abenteuern draußen weilt und sich nach der verlassnen Heimat zurücksehnt, als in den Zeiten wo es zuhause ist. Das Land ist ihm im tiefsten Sinn eigen eben nur als Land seiner Sehnsucht, als — heiliges Land. Und darum wird ihm sogar wenn es daheim ist, wiederum anders als allen Völkern der Erde, dies volle

Eigentum der Heimat bestritten: es selbst ist nur ein Fremdling und Beisaß in seinem Lande; »mein ist das Land«, sagt ihm Gott; die Heiligkeit des Landes entrückt das Land seinem unbefangenen Zugriff, solange es zugreifen konnte; sie steigert seine Sehnsucht nach dem verlorenen ins Unendliche und läßt es hinfürder in keinem andern Land mehr ganz heimisch werden; sie zwingt es, die volle Wucht des Willens zum Volk in den einen Punkt zu sammeln, der bei den Völkern der Welt nur einer unter andern ist, dem eigentlichen und reinen Lebenspunkt, der Blutsgemeinschaft; der Wille zum Volk darf sich hier an kein totes Mittel klammern; er darf sich verwirklichen allein durch das Volk selber; das Volk ist Volk nur durch das Volk.

Aber ist denn das eigne Land, das Gebiet, das einzige worauf sich außer auf dem Blut die Volksgemeinschaft gründet? Tragen die Völker nicht, unter welchen Himmel sich ihre Kinder auch entfernen, mit sich ein lebendigeres Merkmal der Zusammengehörigkeit, die eigne Sprache? Die Sprache der Weltvölker ist, so scheint es, nicht an irgend ein Totes, Äußeres gebunden; sie lebt mit dem Menschen zusammen, mit dem ganzen Menschen, mit der, solange er lebt, unzertrennlichen Einheit seines leiblich-geistigen Lebens. So wäre die Sprache freilich nicht gebunden an irgend ein Äußeres. Aber wäre sie deshalb weniger vergänglich? Wenn sie gebunden ist unmittelbar an das Leben des Volkes, wie geschieht ihr dann, wenn dies Leben stirbt? Nicht anders als ihr auch geschieht, solang es lebt: sie lebt auch dieses Letzte seines Lebens mit, sie stirbt mit. Die Sprache der Völker folgt bis ins allerfeinste dem lebendigen Wechsel der Schicksale des Volks, aber diese Nachfolge des Lebendigen reißt sie auch mit hinein in das Schicksal des Lebendigen, zu sterben. Sie ist lebendig, weil sie — sogar sterben kann. Ewigkeit wäre ihr ein böses Geschenk; nur weil sie nicht ewig ist, nur weil sie getreu die wandelnden Zeiten des durch seine Lebensalter wachsenden Volks und seine Schicksale unter den Völkern spiegelt, nur deshalb verdient sie das Lebendigste des Volks,

ja sein Leben selbst, zu heißen. Die Völker haben also wohl recht, um ihre eigne Sprache zu kämpfen; aber sie müßten wissen, daß sie damit nicht um ihre Ewigkeit kämpfen, sondern daß, was sie in solchem Kampf gewinnen, immer nur etwas andres als Ewigkeit ist: Zeit.

Und so kommt es, daß das ewige Volk seine eigne Sprache verloren hat und überall die Sprache seiner äußern Schicksale spricht, die Sprache des Volks, bei dem es etwa zu Gaste wohnt; und wenn es nicht das Gastrecht beansprucht, sondern in geschlossener Siedlung für sich selber lebt, so spricht es die Sprache des Volks, aus dem auswandernd es die Kraft zu solchem Siedeln empfing, die es in der Fremde nie als es selber hat, nie bloß auf Grund des eigenen blutmäßigen Zusammenhangs, sondern stets nur als die von irgendwoher Zugewanderten; das »Spaniolisch« in den Balkanländern, das »Tatsch« im europäischen Osten sind nur die heute bekanntesten Fälle. Während also jedes andre Volk mit der ihm eigenen Sprache eins ist und ihm die Sprache im Munde verdorrt, wenn es aufhört Volk zu sein, wächst das jüdische Volk mit den Sprachen, die es spricht, nie mehr ganz zusammen; selbst wo es die Sprache des Gastvolks spricht, verrät ein eigener Wortschatz oder mindestens eine eigne Auswahl aus dem Wortschatz der Allgemeinheit, eigene Wortstellung, eigenes Gefühl für sprachschön und -häßlich, daß die Sprache — nicht die eigene ist.

Die eigene Sprache aber ist seit unvordenklicher Zeit nicht mehr die Sprache des täglichen Lebens, und dennoch, wie schon ihr ständiges Hineinregieren in die Sprache des täglichen Lebens zeigt, alles andre als eine tote Sprache. Sie ist nicht tote, sondern, wie das Volk selbst sie nennt, »heilige« Sprache. Die Heiligkeit der eigenen Sprache wirkt ähnlich wie die Heiligkeit des eignen Landes: sie lenkt das Letzte des Gefühls ab aus dem Alltag; sie hindert das ewige Volk, jemals ganz einig mit der Zeit zu leben; ja sie hindert es überhaupt, eben durch jene Einzäunung des letzten, höchsten Lebens, des Gebets, in einen heiligen Sprachbezirk, jemals ganz frei und unbefangen zu leben. Denn alle Freiheit und Unbefangenheit des Lebens

beruht darauf, daß der Mensch alles sagen kann, was er meint, und daß er weiß, daß er es kann; wo er dies verliert, wo er etwa meint, in seiner Qual verstummen zu müssen, weil nur dem »Dichter« gegeben sei, zu sagen was er leidet, da ist nicht bloß die Sprachkraft eines Volks gebrochen, sondern auch seine Unbefangenheit hoffnungslos verstört.

Eben diese letzte und selbstverständlichste Unbefangenheit des Lebens ist nun dem Juden versagt, weil er mit Gott eine andere Sprache spricht als mit seinem Bruder. Mit seinem Bruder kann er deshalb überhaupt nicht sprechen, mit ihm verständigt ihn der Blick besser als das Wort, und es gibt nichts im tieferen Sinn Jüdisches als ein letztes Mißtrauen gegen die Macht des Worts und ein inniges Zutrauen zur Macht des Schweigens. Die Heiligkeit der heiligen Sprache, in der er nur beten kann, läßt sein Leben nicht im Boden einer eignen Sprache Wurzel schlagen; ein Zeugnis dafür, daß sich sein Sprachleben stets in der Fremde fühlt und seine eigentliche Sprachheimat anderswo, in dem der täglichen Rede unzugänglichen Bezirk der heiligen Srache weiß, ist der merkwürdige Umstand, daß die Sprache des Alltags wenigstens in den stummen Zeichen der Schrift die Verbindung mit der dem Alltag übrigens längst verlorenen altheiligen Sprache aufrechtzuerhalten sucht; ganz anders als bei den Völkern der Welt, wo eher die Sprache eine verlorene Schrift als umgekehrt die Schrift eine dem Alltag entschwundene Sprache überlebt: grade im Schweigen und den schweigenden Zeichen der Rede fühlt der Jude auch seinen Sprachalltag noch heimisch in der heiligen Sprache seiner Feierstunden.

So drängt auch die Sprache, sonst den Völkern Trägerin und Künderin des zeitlichen, wandelnden und wechselnden und darum freilich auch vergänglichen Lebens, das ewige Volk grade zurück auf sein eigenstes, jenseits des äußeren Lebens, nämlich nur in den Adern seines leiblichen Lebens selber kreisendes und darum unvergängliches Leben. Ist ihm so der eigene Boden und die eigene Sprache versperrt, wie viel mehr noch wird ihm da auch das sichtbare Leben versagt sein, das

die Völker der Welt in der eignen Sitte leben und im eignen Gesetz. Denn in diesen beiden, in Sitte und Gesetz, in dem von gestern mit der Macht der Gewohnheit Überkommenen und dem für morgen Festgesetzten, lebt ein Volk seinen Tag. Der Tag steht zwischen dem von gestern und dem von morgen, und alles Leben bewährt seine Lebendigkeit darin, daß es nicht beim Tag stehen bleibt, sondern ihn täglich ins Gestern rückt und an seine Stelle den Tag von morgen treten läßt und so immer fort. So sind auch die Völker lebendig, indem sie immerfort ihr Heute in neue Sitte, neues Ewig-Gestriges, verwandeln und gleichzeitig aus ihrem Heute heraus neues Gesetz für das Morgen setzen. Das Heute wird so im Leben der Völker zum pfeilschnell verfliegenden Augenblick. Und so lange dieser Pfeil fliegt, solange sich immerfort neue Sitte zur alten fügt, neues Gesetz das alte überholt, so lange fließt der Fluß des Lebens im Volk lebendig weiter; solange kann der Augenblick nicht zum Festen erstarren, sondern bleibt bloß die allzeit weitergeschobene Scheide zwischen der allzeit gemehrten Vergangenheit und der allzeit überholend herübergeholten Zukunft. Solange leben die Völker in der Zeit. Solange ist die Zeit ihnen Erbteil und Acker. Zum eignen Boden und der eignen Sprache gewinnen sie sich in der gemehrten Sitte und dem erneuerten Gesetz die letzte und stärkste Gewähr des eignen Lebens: die eigne Zeit. Solange ein Volk seine eigne Zeit rechnet — und es rechnet sie nach dem Alter des noch lebendigen Besitzes an Sitte und Erinnerung und nach der steten Erneuerung seiner gesetzgebenden Mächte, seiner Vorsteher und Könige, — solange ist es mächtig über die Zeit, solange ist es nicht gestorben.

Und wieder erkauft sich das ewige Volk seine Ewigkeit um den Preis des zeitlichen Lebens. Ihm ist die Zeit nicht seine Zeit, nicht Acker und Erbteil. Ihm erstarrt der Augenblick und steht fest zwischen unvermehrbarer Vergangenheit und unbeweglicher Zukunft; so hört der Augenblick auf zu verfliegen. Sitte und Gesetz, Vergangenheit und Zukunft, werden zu zwei unveränderlichen Massen; und indem sie das werden, hören

sie auf, Vergangenheit und Zukunft zu sein, und werden, also erstarrt, nun gleichfalls eine unveränderliche Gegenwart. Sitte und Gesetz rinnen, unvermehrbar und unabänderlich geworden, in das eine Sammelbecken des so gegenwärtig als ewig Gültigen; eine einzige, Sitte und Gesetz in eins schließende Lebensform erfüllt den Augenblick und macht ihn ewig. Aber so wird der Augenblick freilich dem Strom der Zeit enthoben, und indem das Leben geheiligt wird, ist es nicht mehr lebendig. Während der Mythos der Völker sich ständig wandelt, ständig Teile der Vergangenheit vergessen, ständig andre zu Mythos erinnert werden, ist hier der Mythos verewigt und ändert sich nicht mehr; und während die Völker in Revolutionen leben, in denen das Gesetz ständig seine alte Haut abstreift, herrscht hier das Gesetz, das von keiner Revolution abgeschafft wird, und dem man wohl entlaufen, nicht aber es ändern kann.

Indem so die heilige Gesetzeslehre — denn beides, Lehre und Gesetz in einem, umschließt der Name Thora — das Volk aus aller Zeit- und Geschichtlichkeit des Lebens heraushebt, nimmt sie ihm auch die Macht über die Zeit. Das jüdische Volk zählt nicht die Jahre einer eigenen Zeitrechnung. Weder die Erinnerung seiner Geschichte noch die Amtszeiten seiner Gesetzgeber dürfen ihm zum Maß der Zeit werden; denn die historische Erinnerung ist kein fester Punkt in der Vergangenheit, der jedes Jahr um ein Jahr vergangener wird, sondern eine immer gleich nahe, eigentlich gar nicht vergangene, sondern ewig gegenwärtige Erinnerung: jeder einzelne soll den Auszug aus Egypten so ansehen, als wäre er selbst mit ausgezogen; und Gesetzgeber, die das Gesetz im lebendigen Laufe der Zeit erneuerten, gibt es hier nicht; selbst was vielleicht der Sache nach Neuerung ist, muß sich doch stets so geben, als stünde es schon in dem ewigen Gesetz und wäre in seiner Offenbarung mitoffenbart. Die Zeitrechnung des Volkes kann also hier nicht die Rechnung der eigenen Zeit sein; denn es ist zeitlos, es hat keine Zeit. Sondern es muß die Jahre zählen nach den Jahren der Welt. Und abermals, zum dritten Male, sehen wir hier am Verhältnis zur eignen Geschichte wie vor-

her am Verhältnis zur Sprache und zum Land, wie dem Volk das zeitliche Leben versagt ist um des ewigen Lebens willen; wieder kann es das geschichtliche Leben der Weltvölker nicht voll und schöpferisch mitleben, es steht immer irgendwie zwischen einem Weltlichen und Heiligen, von beiden durch das jeweils andre getrennt und so letzthin lebendig nicht wie die Völker der Welt in einem sichtbar in die Welt gestellten volksmäßigen Leben, in einer tönend seine Seele aussprechenden volkstümlichen Sprache, in einem fest auf der Erde begrenzten und gegründeten volkseigenen Gebiet, sondern einzig und allein in dem, was den Bestand des Volks über die Zeit, die Unvergänglichkeit seines Lebens, sichert: im Schöpfen der eigenen Ewigkeit aus den dunkeln Quellen des Bluts.

Darum aber, weil es nur auf die selbstgeschaffene Ewigkeit vertraut und auf sonst nichts in der Welt, glaubt dies Volk auch wirklich an seine Ewigkeit, während die Völker der Welt im Grunde alle ähnlich wie der einzelne Mensch mit ihrem eigenen Tode für irgend einen sei es noch so fernen Zeitpunkt doch rechnen. Ja ihre Liebe zum eignen Volkstum ist süß und schwer von diesem Vorgefühl des Todes. Nur zum Sterblichen ist die Liebe ganz süß, nur in der Herbigkeit des Todes ist das Geheimnis dieser letzten Süße beschlossen. So sehen die Völker der Welt einmal eine Zeit voraus, wo ihr Land mit seinen Bergen und Flüssen wohl noch .unterm Himmel liegt wie heute, aber andre Menschen wohnen darin; ihre Sprache ist in Büchern bestattet und ihre Sitten und Gesetze haben die lebendige Macht verloren. Wir allein können uns solche Zeit nicht vorstellen; denn alles, worin die Völker der Welt ihr Leben verankerten, uns ist es schon vorlängst geraubt; Land Sprache Sitte und Gesetz ist uns schon lang aus dem Kreise des Lebendigen geschieden und ist uns aus Lebendigem zu Heiligem erhoben; wir aber leben noch immer und leben ewig; mit nichts Äußerem mehr ist unser Leben verwoben, in uns selbst schlugen wir Wurzel, wurzellos in der Erde, ewige Wanderer darum, doch tief verwurzelt in uns selbst, in unserm eignen Leib und Blut. Und diese Verwurzelung in uns selbst und allein in uns selbst verbürgt uns unsre Ewigkeit.

Was bedeutet das aber — Verwurzelung im eigenen Selbst? Was bedeutet es, daß hier ein Einzelnes, ein Volk, Gewähr seines Bestehens in nichts Äußerem sucht und grade darin, grade in seiner Beziehungslosigkeit, Ewiges sein will? Es bedeutet nicht mehr und nicht weniger als den Anspruch, als Einzelnes dennoch Alles zu sein. Denn das Einzelne an sich ist deswegen nicht ewig, weil es das Ganze außer sich hat und sich in seiner Einzelheit nur behaupten kann, indem es sich dem Ganzen irgendwie als Teil einfügt. Ein Einzelnes also, das gleichwohl ewig sein wollte, müßte das All ganz in sich haben. Und so hieße das, daß das jüdische Volk in seinem eigenen Innern die Elemente Gott Welt Mensch, aus denen ja das All besteht, versammelt. Der Gott, der Mensch, die Welt eines Volkes sind eines Volkes Gott, Mensch, Welt nur dadurch, daß sie sich von andern Göttern, Menschen, Welten genau so unter- und abscheiden wie das Volk selbst. Eben in diesem Sichabscheiden des einzelnen Volks von andern einzelnen Völkern hängt es mit ihnen zusammen. Alle Grenze hat zwei Seiten. Indem etwas sich abgrenzt, grenzt es sich an etwas andres an. Indem ein Volk einzelnes Volk ist, ist es Volk unter Völkern. Sein Sichabschließen bedeutet dann ebensosehr Sichanschließen. Nicht so, wenn das Volk es verweigert, einzelnes Volk zu sein, und »das eine Volk« sein will. Dann darf es sich nicht in Grenzen einschließen, sondern es muß die Grenzen, die es ja durch ihre Zweiseitigkeit zum einzelnen Volk unter den andern Völkern machen würden, in sich einschließen. Und genau so seinen Gott, seinen Menschen, seine Welt. Auch die darf es nicht gegen andre unterscheiden, sondern es muß ihren Unterschied in seine eigenen Grenzen mithineinziehen. Gott, Mensch, Welt müssen den Unterschied, durch den sie zu Gott, Mensch, Welt des einen Volkes werden, da dieses eine Volk ein einziges Volk sein soll, in sich selber haben. Sie müssen in sich selber polhafte Gegensätzlichkeit bergen, um einzeln, bestimmt, etwas Besonderes, ein Gott, ein Mensch, eine Welt, und doch zugleich Alles, Gott, der Mensch, alle Welt, sein zu können.

Gott scheidet sich in sich selber in den Schöpfer und den Offenbarer, den Gott der allmächtigen Gerechtigkeit und den der erbarmenden Liebe. Der Mensch scheidet sich in die gottgeliebte Seele und den Liebenden der Liebe des Nächsten. Die Welt scheidet sich in das Dasein der nach Gottes Schöpfung verlangenden Kreatur und das eigne Wachstum des Lebens hinein ins Reich. Alle diese Scheidungen waren uns bisher nicht als Scheidungen erschienen, sondern als einander folgende Einsätze der Stimmen der großen Fuge des Gottestags. Nicht die Scheidung, sondern vielmehr die Vereinigung, ihr Zusammenklingen in die eine Harmonie, war uns bisher das Wesentliche. Jetzt zum ersten Mal, wo wir uns anschicken, die Ewigkeit nicht als den zwölften Glockenschlag der Weltuhr, sondern als das stündlich Gegenwärtige zu schauen, werden uns jene Einsätze zu Gegensätzen. Denn in der reinen, stündlich wiederkehrenden Gegenwart haben sie nicht mehr die Möglichkeit, sich in kontrapunktierter Bewegung aneinander vorbei und ineinander zu schieben, sondern liegen hart auf hart einander gegenüber.

Gott der Herr gilt seinem Volk zugleich als der Gott der Vergeltung und der Gott der Liebe, er wird in einem Atemzug angerufen als »unser Gott« und als »König der Welt« oder — im noch engeren Kreis der gleiche Gegensatz — als »unser Vater« und »unser König«. Er will, daß man ihm diene »mit Zittern«, und freut sich, wenn seine Kinder die Angst vor seinen Wunderzeichen überwanden. Wo die Schrift von seiner »Erhabenheit« redet, da redet sie alsbald im nächstfolgenden Verse schon von seiner »Demut«. Er verlangt die sichtbaren Zeichen der seinem Namen dargebrachten Opfer und Gebete und der vor ihm geschehenden Kasteiung; und im gleichen Atemzug fast verschmäht er beides und will nur geehrt werden durch die namenlosen Werke der Nächstenliebe und Gerechtigkeit, denen niemand ansieht, daß sie um seinetwillen geschehen, und durch das heimliche Glühen des Herzens. Er hat sein Volk erwählt, aber um an ihm zu strafen alle seine Sünden. Er will, daß jegliches Knie sich ihm beuge, und thront

doch auf den Lobgesängen Israels. Für die Sünde der Völker tritt Israel vor ihm ein, und wird mit Krankheit geschlagen, auf daß jene Heilung finden, — vor Gott stehen sie beide, Israel sein Knecht und die Könige der Völker, und unentwirrbar für menschliche Hände schlingt sich der Knoten von Leiden und Schuld, von Liebe und Gericht, von Sünde und Versöhnung.

Der Mensch, der in Gottes Ebenbild geschaffene, auch er ist, wie er als jüdischer Mensch vor seinen Gott tritt, eine Herberge von Widersprüchen. Als Gottes Liebling, als Israel, weiß er sich von Gott erwählt und mag wohl vergessen, daß er nicht allein mit Gott ist, daß Gott noch andre kennt, mag nun er selber sie kennen oder nicht, und daß Gott auch zu Egypten und Assur spricht: »mein Volk«. Er weiß sich geliebt — was kümmert ihn die Welt. Er mag in seliger Zweieinsamkeit mit Gott sich dem Menschen überhaupt gleichsetzen und verwundert um sich schauen, wenn ihn die Welt daran zu erinnern sucht, daß nicht in allen das gleiche Gefühl der unmittelbaren Gotteskindschaft lebt wie in ihm. Und dennoch, niemand wiederum weiß genauer als er, daß Gottes Liebling zu sein nur einen Anfang bedeutet und daß der Mensch noch unerlöst bleibt, solang bloß dieser Anfang verwirklicht ist. Gegen Israel, den ewig Gottgeliebten, ewig Treuen, ewig Vollendeten, steht der ewig Kommende und ewig Wartende, ewig Wandernde, ewig Wachsende, steht Messias. Gegen den Menschen des Anfangs, Adams des Menschen Sohn, steht der Mensch des Endes, der Sohn Davids des Königs, gegen den aus dem Stoff der Erde und dem Hauch des göttlichen Mundes Geschaffnen das Reis aus gesalbtem Königsstamm, gegen den Erzvater der späteste Sproß, gegen den Ersten, der sich einhüllt in den Mantel der göttlichen Liebe, der Letzte, von dem das Heil geht zu den Enden der Erde, gegen die ersten Wunder die letzten, davon es heißt, sie würden größer sein als jene.

Die Welt, die jüdische, wie sie unter der Kraft des unendlich verzweigten, über jedem Ding gesprochenen Segens ganz entdinglicht ist und ganz beseelt, auch sie ist doch eine doppelte und voller Zwiespalt in jedem Ding. Alles was in ihr

geschieht, hat eine doppelte Beziehung, einmal auf »diese« und dann auf die »kommende« Welt. Dies Beieinander der zwei Welten, dieser und jener, bestimmt alles; das im Segensspruch beseelte Ding selber hat eine zwiefache Bestimmung; in »dieser« Welt dient es zum gemeinen Gebrauch, kaum anders als ob es ungesegnet geblieben wäre, aber gleichzeitig ist es jetzt einer der Steine geworden, aus denen sich die »kommende« Welt erbaut. Der Segen spaltet die Welt, um sie ins-künftige wieder zu einen, aber gegenwärtig ist nur die Spaltung sichtbar. Diese Spaltung durchdringt das ganze Leben, als Gegensatz von Heilig und Gemein, Sabbat und Werktag, »Thora und Weg der Erde«, Leben im Geist und Geschäft. Sie zerfällt, wie den Lebenstag Israels selber in Heilig und Gemein, so auch den ganzen Erdkreis wieder in Israel und die Völker. Und wieder ist es nicht einfach so, daß das Heilige das Gemeine draußen ließe, sondern der Gegensatz ist ganz ins Innere hineingenommen, und wie der Segen alles Gemeine erfaßt und nichts mehr gemein bleiben läßt, sondern alles heiligt, so werden auch des ewigen Lebens der künftigen Welt, das eben noch Israel allein vorbehalten schien, plötzlich nicht anders auch die Frommen und Weisen der Völker teilhaftig und die Gesegneten selber ein Segen.

Ein solcher Wirrwarr von Widersprüchen entsteht, wenn man die Elemente des jüdischen Lebens als ruhende Elemente anzuschauen versucht. Die Frage nach dem Wesen läßt sich nur durch solche Aufzeigung von Widersprechendem beantworten, also eigentlich gar nicht. Aber das lebendige Leben fragt ja nicht nach dem Wesen. Es lebt. Und indem es lebt, beantwortet es sich selbst alle Fragen, noch ehe es sie stellen kann. Was bei der Wesensschau ein Wirrwarr von Widersprüchen scheint, ordnet sich im Jahresringe des Lebens zum durchsichtigen Reigen; der in sich selber zurückkehrende Kreis des Menschenlebens wird dem Auge zum anschaulichen Bilde dessen, was am Himmel des All im einmaligen, unwiederholbaren, jedes Augenmaß überschreitenden Ablauf des Gottestages die nacheinander einfallenden Stimmen dem auf das große Sphärenklingen horchenden Ohre tönen.

Weil in der Ewigkeit das Wort erlischt im Schweigen des einträchtigen Beisammenseins — denn nur im Schweigen ist man vereint, das Wort vereinigt, aber die Vereinigten schweigen — darum muß der Brennspiegel, der die Sonnenstrahlen der Ewigkeit im kleinen Kreis des Jahres sammelt, die Liturgie, den Menschen in dieses Schweigen einführen. Auch in ihr freilich kann das gemeinsame Schweigen erst das Letzte sein, und alles was vorhergeht, ist nur die Vorschule auf dies Letzte. In solcher Erziehung waltet noch das Wort. Das Wort selber muß den Menschen dahin führen, daß er gemeinsam schweigen lerne. Der Anfang dieser Erziehung ist, daß er lerne zu hören.

Es scheint nichts leichter als das. Aber es ist ein andres Hören hier notwendig als das in der Wechselrede. In der Wechselrede spricht ja auch der, welcher grade hört, und nicht bloß, wenn er spricht, ja nicht einmal am meisten dann, wenn er spricht, sondern ebensosehr indem er durch sein lebendiges Zuhören, durch den einstimmenden oder zweifelnden Blick seines Auges dem, der grade spricht, das Wort auf die Lippen hebt. Nicht dies Hören des Auges ist hier gemeint, sondern wirklich das Hören des Ohrs. Ein Hören also, das nicht den Sprecher zum Sprechen anregt, ist es, was hier gelernt werden soll, sondern ein Hören ohne Widerrede. Viele sollen hören. Da darf der Eine, der spricht, nicht der Sprecher seiner eigenen Worte sein, denn wo nähme er seine »eigenen« Worte als aus dem sprechenden Blick seiner Hörer? Selbst der Redner vor Vielen ist ja, solange er wirklich lebendiger Redner ist, nur Unterredner; das zuhörende Volk, dieses vielköpfige Ungeheuer, gibt auch dem Volksredner noch mit Zustimmung und Mißfallen, mit Zwischenruf und Unruhe und seinem Gegeneinander von Stimmungen, in welchem es ihn Partei zu nehmen zwingt, in jedem Augenblick das Stichwort. Will der Volksredner sich unabhängig von den Hörenden machen, so muß er, auf die Gefahr hin daß sie ihm einschlafen, ihnen statt der freien Rede, die er spräche, die fertige auswendig gelernte »halten«. Die freie Rede erweckt, je freier sie ist, um so sicherer zwei

Parteien unter den Hörern, also grade das Gegenteil des allen Anwesenden gemeinsamen Hörens. Es ist das Wesen der »Programmrede«, daß sie »gehalten«, nicht gesprochen wird; da soll eine Versammlung, koste es was es wolle, zur geschlossenen Übereinstimmung gebracht werden; notwendig muß sich da der Redner zum bloßen Vortragenden eines fertigen Programms machen. Das gemeinsame Hören, das nichts als Hören wäre, das Hören, wo eine Menge »ganz Ohr« wird, entsteht nicht durch den Sprecher, sondern nur durch das Zurücktreten des lebendig sprechenden Menschen hinter den bloßen Vorleser, ja noch nicht einmal hinter den vorlesenden Menschen, sondern hinter das verlesene Wort. Daß die Predigt über einen »Text« gehen muß, hat hier seinen Grund; nur der Zusammenhang mit dem Text sichert ihr das »andächtige« Zuhören aller; das freie Wort des Predigers dürfte eine solche Andacht gar nicht erzielen wollen; es müßte als eine Kraft der Scheidung in die Hörer fahren; aber der Text, welcher der versammelten Gemeinde als das Wort ihres Gottes gilt, schafft dem, der ihn verliest, das gemeinsame Hören aller Versammelten; indem er dann alles, was er zu sagen hat, als Ausführung jenes Textes gibt, hält er sich jenes gemeinsame Hören während seiner ganzen Predigt lebendig. Denn eine Predigt, die Zwischenrufe hervorrufen würde, oder bei der die Hörer nur mit Mühe sich solcher enthielten, eine Predigt, bei der sich das Schweigen der Hörer noch anders als im gemeinsamen Lied entladen möchte, wäre eine ebenso mangelhafte Predigt, wie sie etwa eine gute politische Ansprache wäre, und wiederum wäre es eine schlechte politische Rede, die ganz ohne Zwischenrufe, ohne »Hört«, ohne Beifall, ohne Heiterkeit und Unruhe bliebe. Die Predigt wie der verlesene Text selber ist dazu da, das gemeinsame Schweigen der versammelten Gemeinde zu schaffen. Und ihr Wesen ist also nicht, daß sie Rede, sondern daß sie Exegese ist; die Verlesung des Schriftworts ist die Hauptsache; denn in ihr allein wird die Gemeinsamkeit des Hörens und damit der feste Grund aller Gemeinsamkeit der Versammelten geschaffen.

Geschaffen nur, nur begründet. Aber als solche Begründung wird sie zum liturgischen Brennpunkt des Fests, in welchem das geistliche Jahr gegründet wird, der Wiederkehr in seiner Wiederkehr, des Sabbats. In dem Kreislauf der Wochenabschnitte, der jährlich einmal die ganze Thora durchläuft, wird das geistliche Jahr ausgeschritten, und die Schritte dieses Laufs sind die Sabbate. Jeder Sabbat gleicht im großen und ganzen jedem andern, aber der Wechsel des Schriftabschnitts unterscheidet jeden von jedem, und in diesem, was sie unterscheidet, lassen sie erkennen, daß sie nicht ein letztes sind, sondern nur die einzelnen Glieder einer höheren Ordnung, des Jahres; denn erst im Jahr schließt sich dies, was die einzelnen unterscheidet, selber wieder zu einem Ganzen. Der Sabbat verleiht dem Jahr Dasein. Dies Dasein muß allwöchentlich neu erschaffen werden. Das geistliche Jahr ist allemal ganz befangen in dem Wochenabschnitt der grade laufenden Woche; es weiß sozusagen nur, was in diesem Wochenabschnitt grade »vorkommt«, aber es wird gleichwohl zum Jahr erst dadurch, daß jede Woche nur ein vorübergehender Augenblick ist; erst in der ablaufenden Folge der Sabbate rundet sich das Jahr zum Kranz. Grade die Regelmäßigkeit in der Folge der Sabbate, gerade dies daß, bis auf den Wochenabschnitt, im wesentlichen einer dem andern gleicht, macht sie zu Grundsteinen des Jahrs; das Jahr als geistliches wird durch sie überhaupt erst einmal geschaffen: sie gehen allem, was etwa noch kommt, voran; sie gehen auch ungestört neben allem diesen, unter allem Reichtum der Feste ihren gleichmäßigen Gang; unter dem Aufbranden von Freude und Schmerz, von Leid und Seligkeit, das mit den Festen kommt und geht, zieht der gleichmäßige Fluß der Sabbate, dessen gleichmäßiges Fließen erst jene Wirbel der Seele möglich macht. Im Sabbat geschieht die Schöpfung des Jahrs, und so ist er selber schon an sich in seiner innerliturgischen Stellung das, was ihm auch als seine Bedeutung zuallernächst beigelegt wird: das Erinnrungsfest der Schöpfung.

Denn in sechs Tagen hat Gott Himmel und Erde geschaffen und am siebenten hat er geruht. So wird der siebente Tag als »Ruhetag«, als »Sabat«, zur Feier der »Erinnerung an das Werk des Anfangs«, genauer an die Vollendung jenes Werks — »und es waren vollendet der Himmel und die Erde und ihr ganzes Heer«. Der Sabbat spiegelt die Schöpfung der Welt ins Jahr. Gleich wie die Welt immer schon da ist und ganz da ist, ehe irgend ein Ereignis in ihr eintritt, so geht auch die Ordnung der Sabbate allen irgend Ereignisse vergegenwärtigenden Festen voran und läuft ungestört durch jene ihren Lauf. Und gleich wie die Schöpfung nicht erschöpft ist darin, daß die Welt einmal geschaffen wurde, sondern erst in ihrer allmorgendlichen Erneuerung sich ganz erfüllt, so darf auch der Sabbat als das Fest der Schöpfung kein einmaliges Fest im Jahre sein, sondern muß, allwöchentlich dasselbe und doch allwöchentlich durch den Wochenabschnitt ein andres, sich durch den ganzen Kreislauf des Jahres erneuen. Und gleich wie die Schöpfung schon ganz vollendet ist und also die Offenbarung ihr nichts herzubringt, was nicht als eine Weissagung schon in ihr verborgen liegt, so muß auch das Fest der Schöpfung schon den ganzen Inhalt der Offenbarungsfeste in sich tragen; in seinem eigenen inneren Ablauf von Abend bis Abend muß es ganz Weissagung sein.

Das dreimal täglich wiederholte große Gebet enthält am Sabbat zum Unterschiede von den Werktagen poetische Einlagen, die aus der einfachen Wiederholung einen geschlossen zusammenhängenden Ablauf machen. Das Gebet des Vorabends wird durch seinen Zusatz auf die Stiftung des Sabbats bei der Schöpfung der Welt bezogen. Das Schlußwort der Schöpfungsgeschichte — »und es waren vollendet« — wird hier gesprochen; so wird es auch nach der Heimkehr vom öffentlichen Gottesdienst in den heiligen Lichtkreis des Hauses gesagt, ehe in dem Segen über Brot und Wein als die göttlichen Gaben der Erde die Gottgeschaffenheit des Irdischen unterm Schein der Sabbatkerzen bezeugt und damit der ganze begonnene Tag zum Fest der Schöpfung geweiht wird. Brot

und Wein sind nämlich höchst vollkommene und gar nicht mehr zu übertreffende Gebilde des Menschen und dennoch nicht zu vergleichen seinen andern Gebilden, in denen sein erfindrischer Geist die Gaben der Natur künstlich zusammensetzt und in der Zusammensetzung immerfort sich selber zu höherer Künstlichkeit überbietet, sondern sie sind gar nichts als veredelte Gaben der Erde; sie sind der geschaffene Grund aller Lebenskraft das eine, aller Lebensfreude das andre; beide fertig von der Welt her und vom Menschen auf ihr, und beide werden nimmer alt; jeder Bissen Brot und jeder Schluck Wein schmeckt uns so herrlich, wie uns der erste schmeckte, und sicher nicht weniger herrlich als er vor unvordenklichen Zeiten den Menschen schmeckte, die zum ersten Mal das Brot von der Erde ernteten und die Frucht des Weinstocks lasen.

Wurde so der Vorabend insbesondere zur Feier der Schöpfung, so wird nun der Morgen zur Feier der Offenbarung. Die Einlage zum großen Gebet singt hier die Freude Moses über das Gottesgeschenk des Sabbats. Und dem Jubel des großen Empfängers der Offenbarung, mit dem Gott redete von Angesicht zu Angesicht wie ein Mann redet mit seinem Freund und den er erkannte wie hinfort keinen Propheten in Israel, folgt nun in der Ordnung des Tages die Verlesung des Wochenabschnitts vor der Gemeinde durch die Abgeordneten der Gemeinde. Am Vorabend war es das Wissen um die Geschaffenheit alles Irdischen, die den Spruch der Weihe formte, am Morgen ist es das Bewußtsein der Erwähltheit des Volks durch die Gabe der Thora und der in dieser Gabe geschehenen Einpflanzung ewigen Lebens in seiner Mitte. Mit jenem, dem Bewußtsein der Erwähltheit, tritt der Aufgerufene aus der Gemeinde an das Buch der Offenbarung heran, mit diesem, dem Bewußtsein ewigen Lebens, kehrt er ihm den Rücken und taucht wieder unter in der Gemeinde. Mit diesem Bewußtsein ewigen Lebens aber steigt er auch innerhalb des Sabbats über die Schwelle, welche Offenbarung wie Schöpfung noch von der Erlösung scheidet. Das Gebet des Nachmittags wird zum Gebet der Erlösung.

In der Einlage dieses Gebets ist Israel mehr als das erwählte, hier ist es das »eine«, das »einzige« Volk, das Volk des Einen. Alle das Reich herbeizwingende Inbrunst, mit der dies heilige Wort »eins« im Munde des betenden Juden gefüllt ist, wird hier lebendig. So wird alltäglich zweimal, abends und morgens, im Wort des Bekenntnisses, nachdem vorerst in der Aufforderung zum »Hören« die Gemeinschaft Israels geschaffen, in der Anrufung Gottes als »unsres Gottes« seine unmittelbare Gegenwart bezeugt ist, Gottes »Einheit« ausgerufen als sein ewiger Name jenseits alles Namens, jenseits aller Gegenwärtigkeit; und wir wissen, daß dieses Ausrufen mehr ist als ein flüchtiges Wort, daß in ihm, indem der Einzelne also das »Joch des Himmelreichs auf sich nimmt«, die ewige Einigung Gottes mit seinem Volk, seines Volks mit der Menschheit geschieht. Das alles klingt mit in dem Gebet des Sabbatnachmittags in dem Hymnus auf das eine Volk des Einen. Und die Gesänge des »dritten Mahls«, zu dem sich im Dämmer des versinkenden Tages Greise und Kinder am langen gedeckten Tische vereinen, sind ganz trunken von dem Rausch der gewißlich nahenden Zukunft des Messias.

Aber diese ganze durchlaufene Bahn des Gottestags ist eingeschlossen in den Tageskreislauf des einzelnen Sabbats nur wie ein Vorblick, dem erst weiterhin in eignen Festen die Erfüllung werden kann. Im Sabbat selbst geschieht die Erfüllung noch nicht. Er bleibt ein Fest des Ruhens und Betrachtens. Er bleibt die ruhende Grundlage des Jahres, in das, abgesehen von der Folge der Wochenabschnitte, erst der Festzyklus Bewegung hineinbringt. Wie Ornamente nur erscheinen in diesen Rahmen eingeschnitzt schon die Vordeutungen auf jene Inhalte der Offenbarung, die bestimmt sind, der Reihe nach als Bilder in ihn eingespannt zu werden. Er selber ist gar nicht ausschließlich Fest, sondern mindestens so sehr ein bloßer Tag der Woche. Er hebt sich nicht wie die eigentlichen Feste aus dem Jahr heraus, das ja vielmehr erst von ihm her sich aufbaut, sondern aus der Woche. Und so taucht er auch wieder in die Woche zurück. Wie die Gemeinde ihn — der

Bräutigam die Braut — jubelnd begrüßte, als er ins Gotteshaus einzog, so entschwindet er wieder wie ein Traum in den Alltag. Der kleinste menschgesetzte Kreislauf, die Arbeitswoche, hebt wieder an. Ein Kind hält den Brand, den ein Greis beim letzten mit geschlossnem Auge geleerten Becher erwachend aus dem Traum der Vollendung, den das Fest des siebenten Tags gewoben, entzündet. Aus dem Heiligtum gilt es wieder den Weg zu finden in den Alltag. Auf den Wechsel von Heiligem und Gemeinem, von siebentem und erstem Tag, von Vollendung und Anfang, Greis und Kind baut sich das Jahr, baut sich das Leben. Der Sabbat ist der Traum von Vollendung, aber nur ein Traum. Und erst indem er dies beides ist, wird er wirklich der Grundstein des Lebens, und grade als Fest der Vollendung seine immer erneuerte Schöpfung.

Denn dies ist das Letzte: Seiner Einsetzung gemäß war der Sabbat zuvörderst Erinnerung an das Werk des Anfangs und als solche dauernder, fester Grund des geistlichen Jahres; andrerseits war seine Einsetzung selber doch innerhalb der Schöpfung schon das erste Zeichen der Offenbarung — erscheint doch in den Worten der Einsetzung verhüllt zum ersten Mal in der Schrift der offenbarte Name Gottes; endlich aber ist er nun grade darin, daß er beides, sowohl Zeichen der Schöpfung wie erste Offenbarung ist, auch und sogar vor allem die Vorwegnahme der Erlösung. Was denn andres wäre die Erlösung als dies, daß sich Offenbarung und Schöpfung versöhnten! Und was wäre die erste unerläßliche Vorbedingung solcher Versöhnung als die Ruhe des Menschen nach getaner Weltarbeit. Sechs Tage hat er gearbeitet und alle seine Geschäfte verrichtet, aber am siebenten ruht er; sechs Tage hat er viel Nützes und Unnützes gesprochen, wie es ihn der Werktag hieß, aber am siebenten läßt er nach dem Geheiß des Propheten seine Zunge ruhen von alltäglichem Gerede und lernt das Schweigen und Hören. Und diese Heiligung des Ruhetags durch das schweigende Hören der Stimme Gottes muß seinem ganzen Hause gemeinsam sein; es darf nicht gestört werden durch den Lärm des Befehls; auch Knecht und

Magd müssen ruhen, ja grade um ihrer Ruhe willen, heißt es, sei der Ruhetag eingesetzt; denn wenn die Ruhe auch bis zu ihnen gedrungen ist, dann wird in Wahrheit das ganze Haus vom geschwätzigen Lärm der Werktage zur Ruhe erlöst sein.

Erlösung soll die Ruhe bedeuten, nicht Sammlung zu neuer Arbeit. Die Arbeit ist allemal wieder ein Anfang; der erste Werktag ist der erste Tag der Woche, der Ruhetag aber der siebente. Das Fest der Schöpfung ist das Fest der Vollendung. Indem wir es feiern, treten wir in der Schöpfung über Schöpfung und Offenbarung hinaus. Im großen Gebete am Sabbat entfallen jene ganzen mittleren Bitten um die »Bedürfnisse des Einzelnen«, nicht bloß die Bitten des Geschöpfs wie die um gutes Jahr und Gedeihen der Feldfrucht, um Gesundheit, eigne Einsicht und gutes Regiment, sondern auch die des Gotteskindes um Vergebung seiner Sünden und um endliche Erlösung; und es bleibt außer der Bitte um Kommen des Reichs und um Frieden, die Bitten des Einzelnen sind wie Bitten der Gemeinschaft, nur Lob und Dank. Denn am Sabbat fühlt sich die Gemeinde, soweit sie es in solcher Vorwegnahme irgend kann, als erlöste — heute schon. Der Sabbat ist das Fest der Schöpfung, aber einer Schöpfung, die um der Erlösung willen geschah. Er ist offenbart am Ende der Schöpfung und als der Schöpfung Sinn und Ziel. Deswegen feiern wir das Fest des uranfänglichen Werks nicht am ersten Schöpfungstag, sondern an ihrem jüngsten, — am siebenten Tag.

Das schweigende Hören war nur der Anfang der Gemeinschaft. Sie wurde darin gestiftet, und wie stets war auch hier die ursprüngliche Stiftung das, worauf dauernd zurückgegriffen werden mußte, um durch solch zum Sammeln Blasen immer wieder aus des Ursprungs Tiefen neue Kraft zu schöpfen. Aber die seelenhafte Lebendigkeit der Gemeinschaft kann nicht schon in diesem ihrem Ursprung, nicht im schweigenden Hören, beschlossen sein. Dieses Leben wird geboren erst in einer Erneuerung, die nichts weiter ist als Erneuerung, nicht bloße Wiederholung des einmal geschaffenen Anfangs,

sondern wesentlich Erneuerung, nicht bloße Neuschöpfung, sondern Umschaffung des Veralteten in der augenblicklichen Tat. Das gemeinsame Leben, das also geboren wird, soll ein schweigendes Leben, lebendiges Schweigen sein; so können wir es nur im leiblichen Leben zu finden erwarten. Die Umschaffung, die Umwechslung des veralteten Stoffes geschieht im Mahl. Essen und Trinken ist schon für den Einzelnen die Neugeburt seines leiblichen Menschen. Das gemeinsame Mahl ist auch für die Gemeinschaft die Handlung, in der sie wiedergeboren wird zum bewußten Leben.

Die schweigende Gemeinsamkeit des Hörens und Gehorchens stiftet schon die kleinste Gemeinschaft, die des Hauses; daß dem Wort des Hausvaters ge=horcht wird, ist der Grund, auf dem das Haus steht. Aber das gemeinsame Leben des Hauses lebt nicht im gemeinsamen Gehorchen, sondern im Mahl, zu dem sich alle Glieder des Hauses um den Tisch versammeln; hier ist jeder dem andern gleich, jeder indem er für sich lebt dennoch mit allen andern vereint; nicht das Tischgespräch begründet diese Einheit, wie es denn auf dem Lande vielfach gar nicht üblich, ja wider den Anstand ist; jedenfalls begründet es die Einheit nicht, sondern ist höchstens ihre Äußerung. Gesprochen werden kann auch auf Straße und Platz, so wie sich Leute zufällig begegnen; gemeinsames Mahl dagegen bedeutet immer eine wirkliche, bewirkte und wirkende Gemeinschaft; in dieser an sich wortlosen Gemeinsamkeit des gemeinsamen Mahls ist die Gemeinschaft als eine wirkliche im Leben lebendige dargestellt.

Wo gemeinsames Mahl ist, da ist solche Gemeinschaft. So im Haus, so aber auch in Klöstern, Logen, Kasinos, Verbindungen. Und wo sie fehlt, etwa wie in Schulklassen oder gar in bloßen Vorlesungen oder selbst in Seminarübungen, da ist sie nicht, obwohl doch die Grundlage der Gemeinschaft, das gemeinsame Hören, hier durchaus da ist; erst gesellige Veranstaltungen wie Schulausflüge, Seminarabende erbauen auf solch bloßer Grundlage das wirkliche Gemeinschaftsleben. Jene Scham, die sich bei Naturvölkern dem Gedanken des gemein-

samen Essens entgegensetzt, wie jene Verruchtheit des Alleinessenwollens, wie sie sich in den Gastwirtschaften, am meisten bei dem der beim Essen »seine Zeitung« liest, breit macht, sind beides Zeichen einer sei es noch unreifen und sauren, sei es schon überreifen und angefaulten Menschlichkeit. Die süße vollreife Frucht der Menschlichkeit verlangt grade in der Erneuerung des leiblichen Lebens nach Gemeinsamkeit von Mensch und Mensch; sonst mag es wohl noch die Zucht des gemeinsamen Gehorchens geben, wie denn der Wilde sich durch seine mißtrauisch einsame Mahlzeit so wenig von den Gesetzen seines Stammes loslösen will wie der verstockte Junggeselle in der Gastwirtschaft von der Pünktlichkeit seines Berufs; aber was es dann nicht gibt, ist das Gefühl der Freiheit, das vor dem nie schwindenden Hintergrunde jener gemeinsamen Zucht erst ein gemeinsames Leben hervorzaubert. Das Letzte freilich ist solch gemeinsames Leben, wie es sich im gemeinsamen Mahle darstellt, auch noch nicht, so wenig wie das gemeinsame Hören. Aber auf dem Weg der Erziehung zu diesem Letzten, dem gemeinsamen Schweigen, ist es die zweite Station, wie jenes die erste. Im Sabbat selbst wie in allen Festen ist das gemeinsame Mahl mit als ein wesentlicher Teil enthalten. Aber als der eigentliche Boden der Festfeier begegnet es uns erst beim ersten der Feste, die in ihrer Abfolge zusammen in dem festen Rahmen des Jahres das Wandelbild des ewigen Weltgangs des Volkes erscheinen lassen.

Die drei Wallfahrtsfeste, zu denen einst alles vom Lande nach dem gemeinsamen Heiligtum zog, das Fest der Befreiung aus Egypten, das Fest der Offenbarung des Zehnworts, das Fest der Hütten in der Wüste, bilden zusammen ein Bild vom Geschick des Volks als des Trägers der Offenbarung. In der Offenbarung sind Schöpfung und Erlösung mitoffenbart, jene, weil sie um der Offenbarung willen geschah und also im engeren Sinn gradezu Schöpfung der Offenbarung ist, diese weil die Offenbarung lehrt, ihrer zu harren; so sind auch im Schicksalsgang des offenbarungserwählten Volks um den

Augenblick und Tag des eigentlichen Empfangens der Offenbarung die breiten Festzeiten gelagert, in denen das Volk sich seiner Bestimmung zum Offenbarungsempfänger bewußt wird; diese Bestimmung entfaltet sich in den drei Stufen seiner Schöpfung zum Volk, seiner Begabung mit dem offenbarten Wort, seiner Wanderung mit der empfangenen Thora durch die Wüste der Welt. Um den Doppeltag des Wochenfestes liegen die achttägigen Feierzeiten des Fests der Befreiung aus Egypten und des Fests der Laubhütten. In diesen dreien schreitet über den gewissermaßen naturhaft ewigen Boden des Jahrs mit seinen Sabbaten der Schritt der ewigen Geschichte. Denn nur scheinbar sind es Feste der Erinnerung; in Wahrheit ist das Geschichtliche in ihnen ganz dichte Gegenwart, und es gilt für sie alle, was jedem Teilnehmer an dem ersten gesagt wird: er müsse das Fest feiern, als sei er selber es, der aus Egypten befreit worden. Anfang Mitte und Ende dieser nationalen Geschichte, Stiftung, Höhe und Ewigkeit des Volks — mit jedem neuen Geschlecht, nein mit jedem neuen Jahrgang und mit jedem neuen Jahre der alten werden sie neu geboren.

Die Schöpfung eines Volks zum Volk geschieht in seiner Befreiung. So ist das Fest des Anfangs der nationalen Geschichte ein Befreiungsfest. Mit Recht konnte deshalb schon der Sabbat sich geben als eine Mahnung an den Auszug aus Egypten. War doch die Freiheit des Knechts und der Magd im Volk, die er verkündet, bedingt durch die Befreiung des Volks als Volk aus dem Diensthause Egypten, und erneuert doch das Gottesgesetz bei jedem Befehle, die Freiheit auch des Knechts, auch des Fremdlings im Volk zu achten, das Bewußtsein dieses Zusammenhangs der gottgewollten Freiheit im Volk mit der gottgewirkten Befreiung des Volks aus egyptischer Knechtschaft. Auch die Schöpfung des Volks trägt so, gleich der Schöpfung überhaupt, schon in sich das letzte Ziel, den letzten Zweck, um dessentwillen sie geschah. Und dem Gefühl des Volks ist darum dies Fest unter den dreien das lebendigste geworden; es trägt in sich den Sinn auch der beiden andern.

Das Abendmahl, zu dem der Hausvater an ihm die Seinen vereint, ist recht eigentlich unter den vielen Mählern des geistlichen Jahres das Mahl schlechtweg; es ist das einzige, das von Anfang bis zu Ende eine gottesdienstliche Handlung darstellt und so von Anfang bis zu Ende — in Wahrheit, wie wir es nennen, »Ordnung« — liturgisch geregelt ist. Das Wort der Freiheit leuchtet über ihm von Anfang an. Die Freiheit des Mahls, bei dem alle gleich frei sind, zeigt sich an in dem, was mit andrem noch »diese Nacht unterscheidet von allen Nächten«: dem »angelehnten« Sitzen; sie zeigt sich, lebendiger noch als in dieser Erinnerung an das antike zu Tische Liegen der Gäste beim Symposion, darin, daß grade das jüngste Kind zu Worte kommt und daß sich nach ihm, nach seiner Art und Reife, die Tischreden des Hausvaters richten; das ist ja das Zeichen der echten freien Geselligkeit im Gegensatz zu allem Unterricht, der stets herrschaftlich, nie genossenschaftlich verfaßt ist; daß grade der verhältnismäßig noch am nächsten dem Rande des Kreises Stehende das Gesetz für die Höhenlage der Unterhaltung gibt; ihn muß sie noch einziehen; keiner, der leiblich anwesend ist, darf geistig ausgeschlossen bleiben; die Freiheit der Genossenschaft ist stets die Freiheit aller, die ihr angehören. So wird dies Mahl ein Zeichen der Berufung des Volks zur Freiheit. Daß diese Berufung nur Anfang, nur die Schöpfung des Volks ist, das zeigt sich nun wieder in der andren Seite dieses Hervortretens des jüngsten Kinds: das Ganze nimmt dadurch, daß das Jüngste allein eigene Stimme gewinnt, nun doch die Form des Unterrichts an: der Hausvater spricht, und das Haus hört zu und gewinnt erst im Laufe des Abends mehr und mehr gemeinsame Selbständigkeit, bis sich in den Lobgesängen und den zwischen göttlichem Geheimnis und weinseligem Scherz mitteninne schwebenden Tischliedern des zweiten Teils alle ursprünglich in der Mahlgenossenschaft selbst noch herrschaftliche Ordnung ganz in der Gemeinsamkeit gelöst hat.

Von der Stiftung des Volks eröffnet sich der Ausblick in seine ferneren Schicksale, doch nur als Ausblick. Sie scheinen

alle vorgebildet in jenem Ursprung. Nicht erst heute stand man gegen uns auf, uns zu vertilgen, nein, in jeglichem Geschlecht bis hinauf zu jenem ersten, das aus Egypten zog, — und in jeglichem Geschlecht hat uns Gott gerettet. Und was er damals an uns in Egypten wirkte, die Befreiung aus dem Diensthause, uns hätte es genügt; aber ihm, dem nur er selber genügt, ihm war es nicht genug: er führte uns an den Sinai und weiter an die Stätte der Ruhe in seinem Heiligtum. Erst die letzten Tage des Festes eröffnen dann auch in den vorgelesenen Schrifttexten den Ausblick vom Ursprung aus auf das, was der Ursprung, die Schöpfung des Volks, schon in sich barg: die Offenbarung und die endliche Erlösung. Auf die Offenbarung deutet die Verlesung des Hohen Lieds; den Fernblick auf die Erlösung erschließt die jesajanische Weissagung vom Sproß aus der Wurzel Isai, der die Erde schlagen wird mit dem Stabe seines Mundes, des Tages da Wolf und Lamm beisammen wohnen werden und die Erde voll sein wird der Erkenntnis des Herrn, wie Wasser das Meer bedecken; die Wurzel aber wird stehn, ein Panier der Völker, und Heiden werden ihr nachgehn. Und dies ist der tiefste Sinn des Abschieds, mit dem sich die Teilnehmer des Abendmahls der Befreiten grüßen: künftiges Jahr in Jerusalem. Dem Propheten Elias, dem Vorboten jenes Reises aus der Wurzel Isai, der allzeit kehrt das Herz der Väter zu den Kindern und der Kinder zu den Vätern, auf daß der Fluß des Bluts unversiegend hin durch die lange Nacht der Zeiten dem einstigen Morgen zurolle, ihm steht in jedem Hause, wo das Mahl gefeiert wird, ein gefüllter Becher bereit.

Zwei kurze Feiertage nur währt unter den drei Festen des Offenbarungsvolkes das Fest der Offenbarung im engeren Sinn. So steht die Offenbarung als der Augenblick der Gegenwart zwischen dem langen immerwährenden Gewesen der Vergangenheit und dem ewigen Kommen der Zukunft. Und gleich wie die Offenbarung mit der Schöpfung aufs engste zusammenhängt, also daß sie ganz in ihr enthalten ist, die ihrerseits wiederum wie Weissagung auf sie als ihre Erfüllung hinweist,

so folgt auch das Fest der Offenbarung im Volk dem der Stiftung des Volks in unmittelbarem Anschluß. Vom ersten Tag des Befreiungsfestes beginnt im Gotteshaus wie im Heim ein Zählen der Tage bis hin zum Fest der Offenbarung. Das Fest selber vertieft sich mit vollkommener Ausschließlichkeit in den einen Augenblick des zwiefachen Sinaiwunders: des Niedersteigens Gottes zu seinem Volk und der Verkündung des Zehngebots. Im Gegensatz zu dem alles in seinem Schoße tragenden Fest des nationalen Ursprungs weiß es fast nichts von etwas außer ihm; das Vorher und Nachher der Offenbarung bleibt im Schatten; das Volk ist ganz versenkt in die Zweieinsamkeit mit seinem Gott. Auch die verlesenen Prophetenabschnitte öffnen keinen Rück- oder Ausblick, sondern führen das nach innen gekehrte Auge nur noch tiefer ins Innre hinein: Hesekiels rätselvoll gestaltenreiches Gesicht der göttlichen Anfahrt und des Habakuk stürmischer Gesang von Gottes Hereinbrausen in die Welt, dort Hindeutung auf innere Geheimnisse des Wesens, hier Abschilderung des übermächtigen Erscheinens, aber beidemal durchaus ein Bleiben im Kreise des einen größten Augenblicks der Offenbarung. Und so wissen sich auch die jüngeren Gebete des Fests nicht genug zu tun in immer neuen dichterischen Umschreibungen des einen großen Inhalts der Offenbarung, des Zehnworts.

Aber das Volk darf nicht unter dem bergenden Schatten des Sinai, mit dem es Gott umhüllte, daß es mit ihm allein sei, verweilen. Es muß aus der verborgenen Zweieinsamkeit mit seinem Gott hinaus in die Welt; es muß die Wüstenwanderung antreten, deren Ende das lebende Geschlecht, das unterm Sinai gestanden, nicht mehr erleben wird; erst ein nachgeborenes wird nach vollbrachter Wanderung durch die Wüste die Ruhe im göttlichen Heiligtum der Heimat finden. Das Hüttenfest ist das Fest der Wandrung zugleich und der Ruhe; zum Gedenken an die einstige lange Wanderung, die dort endlich zur Ruhe führte, vereinen sich da die Hausgenossen zum heiteren Mahl nicht in den gewohnten Räumen des Hauses, sondern unter leichtem, schnellgebautem Dache, das

den Himmel durchscheinen läßt. Da mag sich das Volk erinnern, daß auch das Haus des jeweils heutigen Tags, mag es noch so sehr zur Ruhe und zum sichern Wohnen verlocken, doch nur ein Zelt ist, das vorübergehende Rast erlaubt auf der langen Wanderung durch die Wüste der Jahrhunderte; denn erst am Ende dieser Wanderung winkt die Ruhe, von der der Erbauer des ersten Tempels einst, wie eben an diesem Fest verlesen wird, sagte: Gepriesen sei, der seinem Volke Ruhe gab.

Daß solcher Doppelsinn der Sinn dieses Festes ist, daß es ein Fest der Erlösung nur innerhalb der drei Feste der Offenbarung ist und die Erlösung deshalb hier nur als Hoffnung und Gewißheit der zukünftigen Erlösung gefeiert wird, während es an die Feste der in wirklicher Ewigkeit gegenwärtigen Erlösung zwar nachbarlich im gleichen Monat angrenzt, aber nicht mit ihnen zusammenfällt, das lehren wiederum, wenn solcher Beweis noch nötig sein sollte, die Prophetenabschnitte, die an ihm verlesen werden. Am ersten Tag ist es das gewaltige Schlußkapitel Sacharia vom Tag des Herrn mit der Weissagung, die den täglichen Gottesdienst beschließt: Und Gott wird König sein über die ganze Erde; an jenem Tag wird Gott Einer sein und sein Name: Einer. Gleichwie dies höchste Wort der Hoffnung alle Tage das letzte Wort der versammelten Gemeinde ist, so steht es auch am Schluß des geistlichen Jahrs. Ihm gesellen sich an den andern Tagen des Fests die Worte Salomos bei der Tempelweihe, wo das wandernde Heiligtum der Bundeslade endlich zur Ruhe kommt, zu der das Volk schon unter Josua kam, und wo das letzte Wort in wunderbarem Miteinander die Hoffnung auf die einstige Erkenntnis »aller Völker der Erde, daß der Ewige Gott ist und keiner sonst« zusammenbringt mit der Mahnung an das eine Volk: es sei euer Herz »ganz« mit dem Ewigen. Und eben dieses tatgetragene Ineinander von Herzenseinheit, Gotteseinheit und Völkereinheit, wie es in dem Begriff der Heiligung des göttlichen Namens durch das Volk für die Völker den innersten Grund des Judentums bildet, hat in dem Hesekielabschnitt dieses Fests an mehreren Stellen seinen klassischen

Ausdruck gefunden; auch das Gebet, das vornehmlich das Gebet dieser dreifachen Heiligung ist, das Kaddisch, hat ja hier seine biblische Quelle: und Ich erhöhe mich und heilige mich und tue mich kund vielen Völkern, auf daß sie erkennen, daß Ich der Ewige bin.

So wird das Hüttenfest als das Fest der Ruhe des Volks zugleich das Fest der höchsten Hoffnung. Aber doch eben schon der Ruhe selber nur als einer Hoffnung. Die Erlösung ist in diesem Fest der Erlösung nicht gegenwärtig; sie wird nur erhofft, sie wird im Wandern erwartet. So kann dies Fest, eben weil es die Erlösung noch nicht in ihrem eigenen Reich, sondern bloß vom Berge der Offenbarung aus sieht und sehen läßt, noch nicht das letzte Wort sein. Wie der Sabbat wieder in den Werktag mündete, so muß dieser Schluß des geistlichen Jahrs, ohne sich erst einmal als Schluß ausleben zu dürfen, unmittelbar wieder in den Anfang hineinlaufen. Unmittelbar aus dem letzten Wort der Thora geht am Fest der Thorafreude wiederum das erste hervor; und der Greis, der in der Gemeinde Namen dieses Übergangs waltet, heißt nicht »Gatte«, sondern in alle Ewigkeit nur »Bräutigam der Thora«. Nicht umsonst doch ist grade dem Hüttenfest das Buch des zersetzenden Zweifels, der Prediger, zugeordnet. Die Ernüchterung, die dem Sabbat in dem Augenblick, wo sein Duft zum letzten Mal eingeatmet wurde, folgt, wenn der Wochentag sich wieder in alter ungebrochner Macht ankündigt, — hier ist sie durch die Verlesung des Predigerbuchs gewissermaßen ins Fest selbst hineingenommen. Das Hüttenfest ist, obwohl es die Erlösung zur Ruhe feiert, doch noch das Fest der Wüstenwanderung. In den Festen der Gemeinsamkeit des Volks im gemeinsamen Mahl so wenig wie in denen des gemeinsamen Hörens ist der Mensch schon in die Gemeinsamkeit des letzten Schweigens eingekehrt. Über der bloßen Gründung der Gemeinschaft im gemeinsamen Wort wie über ihrer bloßen Auswirkung im gemeinsamen Leben muß es noch ein Höheres geben, und sei dies Höhere auch an der äußersten Grenze der Gemeinschaft gelegen und eine Gemeinsamkeit jenseits des gemeinsamen Lebens.

Im gemeinsamen Hören wurde die Vorbedingung des gemeinsamen Lebens geschaffen. Die Gemeinschaft wurde bei einem gemeinsamen Namen gerufen, und indem sie auf ihn hörte, war sie da. Nun konnte sie sich gemeinsam an den Tisch des Lebens setzen. Aber das gemeinsame Mahl vereinte die Gemeinschaft immer nur zu den Stunden, wo es eingenommen wurde. Und es vereinigte immer nur die Gemeinschaft, die es vereinigte. Zum Mahl kommen immer nur die Geladenen. Dem Wort kann folgen, wer es hört. Zum Mahl kann nur kommen, wer geladen ist, — eben wer das Wort gehört hat. Ehe er zum Mahle kommt, kennt er die andern Gäste nicht. Er selber hat wohl die Einladung gehört, aber jeder hat sie für sich gehört. Erst beim Mahl lernt er die andern kennen. Das gemeinsame Schweigen der Hörer des Worts ist noch ein Schweigen jedes Einzelnen. Erst bei Tisch lernt man sich in den Gesprächen, die auf dem Grunde des gemeinsamen zu Tische Sitzens aufblühen, kennen. Geht man jetzt auseinander, so ist man nicht mehr unbekannt. Man grüßt sich, wenn man sich begegnet. Der Gruß ist dies höchste Zeichen des Schweigens: man schweigt, weil man einander kennt. Damit sich alle Menschen, alle Zeitgenossen, alle schon Gestorbenen, alle noch Ungeborenen einander grüßten, wäre es nötig, daß sie miteinander, wie man sehr gut sagt, einen Scheffel Salz gegessen hätten. Aber eben diese Vorbedingung ist unerfüllbar. Und doch ist dieser Gruß Aller an Alle erst die höchste Gemeinschaft, das Schweigen, das nicht mehr gestört werden kann. In die Andacht des Hörens fällt von draußen die Stimme aller derer, die den Ruf nicht vernommen haben; die Ruhe des häuslichen Tisches wird nicht geachtet von dem Lärm der Ungeladenen, die auf der Straße ahnungslos unter dem erleuchteten Fenster vorbeigehen. Erst wenn alles schwiege, wäre das Schweigen vollkommen und die Gemeinschaft allgemein. Der Gruß Aller an Alle, worin dies allgemeine Schweigen sich anzeigte, hätte, wie jeder Gruß allermindestens die Bekanntmachung und den Austausch einiger Worte, so das gemeinsame Hören und das gemeinsame Mahl zur Vor-

aussetzung. Wie aber soll dieser Gruß Aller an Alle geschehen?

Wie kann er denn geschehen? Wie geschieht er denn da, wo er geschieht, also etwa in einer Armee? Doch nicht in dem Gruß zweier Soldaten, die sich begegnen; der ist, wenn er dem Vorgesetzten gilt, nur das Zeichen des gemeinsamen — beileibe nicht etwa bloß des einseitigen — Hörens, und gilt er dem Kameraden, so erinnert er an die Gemeinsamkeit in Tat und Leiden, gemeinsamen Hunger und gemeinsame Wache, gemeinsamen Marsch und gemeinsame Gefahr; der »stramme« Gruß galt der überall und jeden Augenblick gleichmäßig herrschenden Disziplin als der Grundlage des Ganzen, der »kameradschaftliche« dem gemeinsamen Leben, das durchaus kein Immer und Überall ist, sondern das seine Augenblicke hat, wo es da ist, und andre, wo es ganz zurücktritt. In beidem zusammen, der nie aussetzenden Zucht und dem leicht zu erweckenden Gefühl der Kameradschaft, jenem Dauernden und diesem Augenblickshaften, erhält und erneuert sich der gute Geist eines Heeres; es sind die beiden Quellen, aus denen er sich zusammensetzt, aber das Ganze dieses Geists wird in diesen beiden Formen des Grußes noch nicht sichtbar; er bleibt immer ein bloßes Element des Ganzen.

Das Ganze und daß man dazu gehört, erlebt sich nur in der Parade, im Fahnengruß, im Vorbeimarsch vor dem obersten Kriegsherrn. Hier, wo salutiert wird vor jemand, der selber vor niemand mehr Front zu machen hat, oder der wie die Fahne dazu gar nicht in der Lage ist, wird nicht mehr ein bloßes dem Untergebenen und dem Vorgesetzten gemeinsames Gehorchen zum Ausdruck gebracht, sondern die Gemeinsamkeit aller Angehörigen dieser Armee durch alle Zeiten; denn Fahnentuch und Fürstengeschlecht, so fühlt der Soldat, ist älter als die Lebenden und wird sie überleben. Und auch nicht die Gemeinsamkeit des Lebens ist hier gemeint; denn die Fahne so gut wie der König stirbt nicht, sondern wiederum die Schicksalsgemeinschaft nur derer, aber derer nun ganz allgemein durch alle Zeit hindurch, die hier salutieren. Und

nun erkennen wir, wie allein der Gruß Aller an Alle geschehen kann, unabhängig davon, wie viele schon auch nur von den Lebenden zu solchem Gruß durch die vorgängige Gemeinschaft des Worts und Mahls bereitet sind, und unabhängig auch davon, daß solche Gemeinschaft Aller durch alle Zeit offenbar nie verwirklicht werden kann: der Gruß geschieht, indem solche, die durch jene doppelte Gemeinsamkeit bereitet sind, sich gemeinsam niederwerfen vor dem Herrn aller Zeit. Das gemeinsame Knien vor dem Herrn der Dinge in aller Welt und der Geister in allem Fleisch öffnet der Gemeinschaft, und freilich nur ihr und den Einzelnen nur in ihr, den Heraustritt in die Allgemeinschaft, wo jeder jeden kennt und ohne Wort ihn grüßt — von Angesicht zu Angesicht.

Die »gewaltigen Tage«, diese Feste eigner Art, im Monat des Fests gelegen, das unter den Festen der Volksgemeinschaft das zur Ruhe Kommen zum Inhalt hat, sind ausgezeichnet vor allen andern Festen dadurch, daß hier und nur hier der Jude kniet. Was er dem Perserkönig weigerte, was keine Macht der Erde ihm abtrotzen darf, was er aber auch seinem Gott an keinem Tage des Jahres sonst und bei keiner Handlung seines Lebens schuldig ist: hier tut ers. Und zwar nicht im Bekenntnis der Schuld, nicht etwa im Gebet um Vergebung der Sünden, welchem allen diese Festzeit doch vornehmlich gewidmet ist, sondern nur im Schauen der unmittelbaren Gottesnähe, also in einem Zustand, der über die irdische Bedürftigkeit des Heute hinausgehoben ist; ähnlich wie ja schon das Hauptgebet am gewöhnlichen Sabbat die Bitte um Vergebung der Sünden fortließ. Mit gutem Recht heißt der große Versöhnungstag, in dem diese zehntägige Festzeit der Erlösung aufgipfelt, Sabbat der Sabbate. Erinnernd erschwingt die Gemeinde das Gefühl der Gottesnähe in der Schilderung des einstigen Tempeldiensts und vornehmlich des Augenblicks, wo die Priester den nie ausgesprochenen, stets umschriebnen Namen Gottes dies eine Mal im Jahre unumschrieben aussprachen und das im Tempel versammelte Volk auf die Knie

fiel. Unmittelbar aber taucht die Gemeinde in jenes Gefühl in dem Gebet, das auch sonst schon sich ganz verliert in die Verheißung des künftigen Augenblicks, wo sich vor Gott beugen wird jegliches Knie, wo aller Götzendienst geschwunden sein wird von der Erde, wo die Welt befestigt wird im Reich Gottes und alle Kinder des Fleisches Seinen Namen rufen, alle Frevler der Erde zu Ihm sich kehren und Alles das Joch Seines Reiches aufnimmt. Über diese sonst alltäglich den Schluß des Gottesdienstes bildende Fassung wächst das Gebet an den gewaltigen Tagen hinaus; jenes Flehen um die Herbeiführung der Zukunft ist da in das Hauptgebet hineingenommen, das an diesen Tagen mit gewaltigen Worten schreit nach dem Tag, wo alles Geschaffene in die Knie sinkt und einen einzigen Bund bildet, Gottes Willen zu tun mit einem ganzen Herzen. Aber das Schlußgebet, das schon alltäglich diesen Schrei ausstößt, schweigt an diesen großen Tagen den Schrei und ergreift schon in der Gegenwart, im vollen Bewußtsein, daß die eigne Gemeinde noch nicht der Eine Bund alles Geschaffnen ist, den Augenblick der ewigen Erlösung: und was die Gemeinde sonst im Jahre nur sagt, hier tut sies: sie fällt aufs Angesicht vor dem König aller Könige.

So stellen die gewaltigen Tage, der Neujahrstag und der Tag der Versöhnung, die ewige Erlösung mitten in die Zeit. Die Posaune, die am Neujahrstag auf der Höhe des Fests geblasen wird, macht ihn zum »Tag des Gerichts«. Das Gericht, das sonst in die Endzeit gelegt wird, hier wird es unmittelbar in den gegenwärtigen Augenblick gesetzt. Nicht die Welt deshalb kann es sein, die gerichtet wird, — wo wäre sie denn schon in dieser Gegenwart! Sondern das Gericht richtet über den Einzelnen. Jedem Einzelnen wird nach seinem Tun sein Schicksal bestimmt. Am Neujahrstag wird ihm das Urteil für das vergangne und kommende Jahr geschrieben und am Versöhnungstag, wenn die letzte Frist dieser »zehn Bußtage« verstrichen, gesiegelt. Das Jahr wird ganz und gar zum vollgültigen Stellvertreter der Ewigkeit. In der jährlichen Wiederkehr dieses, des »jüngsten« Gerichts ist die Ewigkeit von aller

jenseitigen Ferne befreit; sie ist nun wirklich da, greifbar, faßbar dem Einzelnen und den Einzelnen mit starker Hand greifend und fassend. Er steht nicht mehr in der ewigen Geschichte des ewigen Volks, nicht mehr in der ewig wechselnden Geschichte der Welt. Es gilt kein Warten, kein sich Verkriechen hinter die Geschichte. Der Einzelne unmittelbar wird gerichtet. Er steht in der Gemeinde. Er sagt Wir. Aber die Wir sind an diesem Tage nicht die Wir des geschichtlichen Volks; nicht die Überschreitung der Gesetze, die dieses Volk von den Völkern des Erdballs scheiden, ist die Sünde, um deren Vergebung die Wir schreien. Sondern an diesen Tagen steht der Einzelne unmittelbar in seiner nackten Einzelheit vor Gott, in der Sünde des Menschen schlechtweg; nur diese menschliche Sünde wird in der erschütternden Aufzählung der Sünden, »die wir gesündigt haben«, genannt, — eine Aufzählung, die mehr bedeutet als Aufzählung: eine alle Schlupfwinkel der Brust erleuchtende Hervorlockung des Bekenntnisses der einen Sünde des immer gleichen menschlichen Herzens.

Und so können die Wir, in deren Gemeinschaft der Einzelne also in seiner nackten und bloßen Menschlichkeit vor Gott an seine Brust schlägt und in deren bekennendem Wir er sein sündiges Ich fühlt wie nie im Leben, keine engere Gemeinde sein als die eine der Menschheit selbst. Wie das Jahr an diesen Tagen unmittelbar die Ewigkeit vertritt, so Israel an ihnen unmittelbar die Menschheit. »Mit den Sündern« ist sich Israel bewußt zu beten. Und das heißt ja, sei der Ursprung der dunkeln Formel welcher er wolle: als Ganzes der Menschheit »mit« einem Jeden. Denn Jeder ist ein Sünder. Mag die Seele von Gott dem Menschen rein gegeben sein, so ist sie nun hineingerissen in den Streit der beiden Triebe seines zwiegespaltenen Herzens. Und mag er in immer neu gesammeltem Willen mit Vorsatz und Gelübde immer neu das Werk der Einigung und Reinigung des zwiespältigen Herzens beginnen, — an der Scheide zweier Jahre, die die Ewigkeit bedeutet, wird ihm aller Vorsatz zu nichte, alle Weihe ent-

weiht; alles gottzugekehrte Gelübde zerbricht, und was Sein wissendes Kind begann, das wird dem wähnenden — vergeben.

Ein vollkommen sichtbares Zeichen stellt diesen Grundton der gewaltigen Tage, daß sie das Ewige für den Einzelnen unmittelbar in die Zeit hineinrücken, für ihre ganze Dauer fest. Der Beter kleidet sich an diesen Tagen in sein Sterbekleid. Zwar schon den Alltag lenkt der Augenblick des Anlegens des Gebetmantels — Chlamys und Toga der antiken Tracht — auf den Gedanken an das letzte Kleid und an das ewige Leben, wo Gott die Seele in seinen Mantel hüllen wird. So fällt schon vom Alltag und vom allwöchentlichen Sabbat gleich wie von der Schöpfung her ein Lichtschein auf den Tod als die Krone und das Ziel der Schöpfung. Aber das vollständige Sterbekleid, nämlich zum Mantel auch noch der Rock — Chiton und Tunica —, ist kein Kleid des Alltags; der Tod ist der Schöpfung nur Letztes, nur Grenze, ihn selber schaut sie nicht. Erst die Offenbarung weiß, und sie weiß es als ihr erstes Wissen: daß Liebe stark ist wie der Tod. Und so trägt der Einzelne einmal schon im Leben das vollständige Sterbekleid: unterm Trauhimmel, nachdem er es am Hochzeitstag aus den Händen der Braut empfangen hat. Denn erst mit der Ehe wird er ein ganz vollwertiges Glied des Volks; nicht umsonst betet sein Vater bei seiner Geburt, es möge ihm vergönnt sein, ihn zu erziehen zur Thora, zum Trauhimmel und zu guten Werken. Thora, sie Lernen und Halten, ist die allzeit gewärtige Grundlage eines jüdischen Lebens; mit der Ehe beginnt die volle Verwirklichung dieses Lebens; erst da sind eigentlich die »guten Werke« möglich. Ja, der Thora bedarf als bewußter Grundlage nur der Mann; bei der Geburt einer Tochter hatte der Vater nur gebetet, sie zu führen unter den Trauhimmel und zu guten Werken; denn die Frau besitzt diese Grundlage jüdischen Lebens auch ohne die dem lockerer in der Erde des Natürlichen wurzelnden Mann notwendige bewußte Erneuerung des »Lernens«; ist doch nach altem Rechtssatz sie es, durch die sich das jüdische Blut fortpflanzt; nicht erst das Kind

zweier jüdischer Eltern, schon das Kind einer jüdischen Mutter ist durch seine Geburt Jude.

So ist es also innerhalb des einzelnen Lebens die Ehe, in der das bloße jüdische Dasein sich erfüllt mit Seele. Die Kammer des jüdischen Herzens ist das Haus. Und wie die Offenbarung, indem sie etwas in der Schöpfung erweckt, was stark ist wie der Tod, diesem und mit ihm der ganzen Schöpfung ihre Neuschöpfung, die Seele, im Leben selber das Überirdische, entgegenstellt, so trägt der Bräutigam unterm Trauhimmel das Sterbekleid als Hochzeitskleid und sagt dem Tode, in dem Augenblick da er ganz eingeht in das ewige Volk, Kampf an, — stark wie er. Was aber so im Leben des Einzelnen ein Augenblick ist, das ist nun auch ein ewiger Augenblick im geistlichen Jahr. Auch hier trägt der Hausvater einmal das Sterbekleid nicht als Sterbe-, sondern als Hochzeitskleid: beim ersten der Feste der Offenbarung, beim Abendmahl der Berufung des Volks zur Freiheit. Auch hier bezeichnet das Sterbekleid den Übergang aus der bloßen Schöpfung in die Offenbarung; beim ersten der drei Feste wird es getragen und zu Wein und Mahl und ausgelassnem Kinderscherz und frohen Rundgesängen, — auch hier ein Trotz Tod.

Anders aber trägt es der Beter an den gewaltigen Tagen. Hier ist es nicht Hochzeitskleid, nein wirklich Sterbekleid. Und wie in diesem der Mensch einst, wenn man es ihm anziehen wird, allein ist, so ist ers auch im Gebet dieser Tage. Auch sie stellen ihn in nackter Einsamkeit unmittelbar vor Gottes Thron. So wie Gott ihn einst richten wird, ihn allein nach seinen eigenen Taten und nach den Gedanken seines eigenen Herzens, und wird ihn nicht fragen nach den andern, die ihn umgaben, und was wohl deren Schuld und Verdienst an ihm sei, sondern er allein wird gerichtet: so tritt er hier in vollkommener Einsamkeit, ein Gestorbener mitten im Leben, und Glied einer versammelten Menschheit, die sich alle wie er selbst mitten im Leben schon jenseits des Grabes gestellt haben, vor das Auge des Richters. Alles liegt hinter ihm. Schon zu Beginn des letzten Tags, auf den die neun voraus-

gegangenen nur Bereitungen waren, hat er in jenem Gebet um die Vernichtigung aller Gelübde, aller Selbstweihen und guten Vorsätze sich die reine Demut erobert, nicht als sein wissendes, nein bloß noch als sein wähnendes Kind vor den zu treten, welcher ihm verzeihen möge, gleich wie er verzieh »der ganzen Gemeinde Israel und dem Fremden, der da unter ihnen weile, denn allem Volk geschahs im Wahne«. Nun ist er reif zum Bekennen der eignen Schuld vor Gott in immer neuen Wiederholungen. Es gibt da keine Schuld vor Menschen mehr. Drückte ihn die, so müßte er sich ihrer zuvor von Mensch zu Mensch in offnem Geständnis entledigen. Der Versöhnungstag sühnt solche Schuld nicht; er weiß nichts von ihr; ihm ist alle Schuld, auch die vor Menschen gesühnte und entschuldigte, Schuld vor Gott, Sünde des einsamen Menschen, Sünde der Seele — denn die Seele ists die sündigt. Und solch gemeinsam-einsamem Flehen einer Menschheit in Sterbekleidern, einer Menschheit jenseits des Grabes, einer Menschheit von Seelen, neigt sein Antlitz der Gott, der den Menschen liebt vor seiner Sünde wie nachher, der Gott, den der Mensch in seiner Not zur Rede stellen darf, warum er ihn verlassen habe, der barmherzig ist und gnädig, langmütig, voll unverdienter Huld und voll Treue, der seine Liebe aufbewahrt dem zweimaltausendsten Geschlecht und vergibt Bosheit und Trotz und Schuld und begnadigt den, der umkehrt. Also daß der Mensch, dem so das göttliche Antlitz sich neigte, aufjubelt in dem Bekenntnis: Er, dieser Gott der Liebe, er allein ist Gott.

So sehr liegt alles Irdische hinter dem Ewigkeitsrausch dieses Bekenntnisses, daß kaum vorzustellen ist, wie von hier aus wieder ein Rückweg in den Kreislauf des Jahres gefunden werden mag. Es ist deshalb für den Aufbau des geistlichen Jahres höchst bedeutungsvoll, daß die Feste der unmittelbaren Erlösung den Festmonat der Erlösung, mit dem der jährliche Kreis der Sabbate abschließt, selber nicht abschließen; vielmehr folgt das Hüttenfest als das Fest der Erlösung auf dem Boden der unerlösten Zeit und des geschichtlichen Volks ihnen noch nach. In der Allgemeinsamkeit der einen Menschheit war

die Seele mit Gott allein gewesen; gegen solchen Vorgenuß der Ewigkeit wird nun in jenem Fest die Wirklichkeit der Zeit wieder in ihre Rechte eingesetzt; so kann der Kreislauf des Jahres wieder beginnen, in welchem allein uns die Ewigkeit in die Zeit zu beschwören erlaubt ist.

Es war der Kreislauf eines Volkes. Ein Volk war in ihm am Ziel und wußte sich am Ziel. Es hatte für sich den Widerstreit zwischen Schöpfung und Offenbarung aufgehoben. Es lebt in seiner eignen Erlösung. Es hat sich die Ewigkeit vorweggenommen. In dem Kreislauf seines Jahres ist die Zukunft die bewegende Kraft; die kreisende Bewegung entsteht gewissermaßen nicht durch Stoß, sondern durch Zug; die Gegenwart verstreicht, nicht weil die Vergangenheit sie weiterschiebt, sondern weil die Zukunft sie heranreißt. In die Erlösung münden irgendwie auch die Feste der Schöpfung und Offenbarung. Daß dann das Bewußtsein der noch unerreichten Erlösung wieder hervorbricht und dadurch der Gedanke der Ewigkeit über den Becher des Augenblicks, in den er schon abgefüllt schien, wieder überschäumt, das gibt dem Jahr die Kraft, wieder von vorne anzufangen und seinen anfangs- und endelosen Ring einzureihen in die lange Kette der Zeiten. Aber das Volk bleibt gleichwohl das ewige Volk. Ihm gilt seine Zeitlichkeit, dies daß die Jahre sich wiederholen, nur als ein Warten, allenfalls als ein Wandern, nicht als ein Wachsen. Wachsen — das würde ja bedeuten, daß die Vollendung ihm in der Zeit noch unerreicht bliebe, und wäre also eine Leugnung seiner Ewigkeit. Denn Ewigkeit ist grade dies, daß zwischen dem gegenwärtigen Augenblick und der Vollendung keine Zeit mehr Platz beanspruchen darf, sondern im Heute schon alle Zukunft erfaßbar ist.

Und so muß das Volk der Ewigkeit das Wachstum der Welt vergessen, es darf nicht daran denken. Die Welt, seine Welt, muß ihm für fertig gelten, nur die Seele mag noch unterwegs sein; sie aber erreicht das Äußerste wohl auch im Sprung. Und erreicht sie es nicht, so gilt es eben zu warten und zu

wandern — »Geduld, und andre Karten«, nach dem tiefsinnigen Wort aus dem Don Quixote. Warten und Wandern sind Geschäfte der Seele, nur das Wachsen fällt auf die Seite der Welt. Und eben diesem Wachsen versagt sich das ewige Volk. Sein Volkstum steht schon da, wohin die Völker der Welt erst trachten. Seine Welt ist am Ziel. Der Jude findet in seinem Volk das vollkommenste Eingehen in eine ihm eigene Welt, und um dies Eingehn zu finden, braucht er keinen Deut von seiner Eigenart preiszugeben. Es ist ein Zwist in die Völker der Welt gelegt, seitdem die übervölkische Macht des Christentums unter sie gekommen ist; seitdem ringt allenthalben ein Siegfried mit dieser fremden, schon von Ansehen verdächtigen Gestalt des gekreuzigten Mannes, einer der blond und blauäugig, schwarz und feingliedrig, braun und dunkeläugig ist wie man selber, mit diesem Fremden, der sich aller immer wieder versuchten Angleichung an das eigne Wunschbild widersetzt. Für den Juden allein gibt es keinen Zwiespalt zwischen dem höchsten Bild, das vor seine Seele gestellt ist, und dem Volk, in das sein Leben ihn hineinführt. Er allein hat die Einheit des Mythos, die den Völkern der Welt durch das Christentum verloren ging und verloren gehen mußte; mußte — denn der Mythos, den sie besaßen, war heidnischer Mythos, der sie, indem er sie in sich selbst hineinführte, von Gott und vom Nachbar wegführte. Den Juden führt sein Mythos, indem er ihn in sein Volk hineinführt, zugleich unter das Angesicht seines Gottes, der der Gott auch der Völker ist; für das jüdische Volk gilt kein Zwiespalt zwischen dem Eigensten und dem Höchsten, ihm wird die Liebe zu sich selbst unmittelbar zur Liebe des Nächsten.

Weil das jüdische Volk also schon jenseits des Gegensatzes steht, der die eigentliche bewegende Kraft im Leben der Völker bildet, des Gegensatzes von Eigenart und Weltgeschichte, Heimat und Glaube, Erde und Himmel, so kennt es auch den Krieg nicht. Der Krieg, wie ihn die alten Völker kannten, war ja überhaupt nur eine unter den natürlichen Lebensäußerungen und ist im Grunde ohne alle Schwierigkeit. Der Krieg bedeutet

einem Volke Einsetzen des Lebens um des Lebens willen. Ein Volk, das in den Krieg zieht, übernimmt die Gefahr des eigenen Tods. Das bedeutet wenig, so lange sich die Völker noch für sterblich halten. So lange will es nicht viel heißen, daß von den beiden rechtschaffenen Kriegsgründen des großen römischen Rhetors — »salus« und »fides«, Selbsterhaltung und Einlösen des verpfändeten Treuworts — der zweite dem ersten unter Umständen widerspricht. Es ist schließlich kein Grund zu nennen, warum Sagunt und sein Volk nicht von der Erde verschwinden soll. Aber was es bedeutet, wird klar, wenn Augustin, von dem jene geistreiche Abführung Ciceros stammt, nun erklärt: für die Kirche könne ein solcher Zwiespalt zwischen dem eignen Heil und dem einem Höheren getreuen Glauben nicht entstehen, für sie sei »salus« und »fides« eins. Denn was Augustin hier von der Kirche sagt, das gilt in einem gewissen Umfang nun auch von der weltlichen Gemeinschaft, gilt von Volk und Staat, wenn diese ihr eignes Sein einmal begonnen haben unter höchstem Gesichtspunkt zu sehen.

Und mehr oder weniger sind eben durch das Christentum solche Erwähltheitsgedanken über den einzelnen Völkern aufgegangen, und mit ihnen notwendig auch ein Anspruch auf Ewigkeit. Nicht daß ein solcher Anspruch wirklich das ganze Leben dieser Völker bestimmte; davon kann keine Rede sein; auch der Erwähltheitsgedanke, der ihn ja allein begründen kann, ist ihnen nur in gewissen erhöhten Augenblicken bewußt und jedenfalls auch in ihnen noch beinahe mehr ein Festgewand, in dem sie sich gefallen, als ein Amtskleid, ohne das sie allen Ernstes nicht wirken zu können glaubten. Noch immer schläft auf dem Grunde der Liebe zum eignen Volk das Vorgefühl, daß es irgend einmal in ferner Zukunft nicht mehr sein würde, und gibt der Liebe eine süß-schmerzliche Schwere. Aber immerhin, der Gedanke der notwendigen Ewigkeit des Volks ist da, und schwach oder stark, ganz oder halb ernst wirkt er irgendwie mit. Und nun gewinnt das Kriegführen durch ihn allerdings ein sehr andres Ansehen. Das Leben des Volks, das aufs Spiel gesetzt wird, ist etwas, was ernsthaft

gar nicht aufs Spiel gesetzt werden darf. Woran soll denn die Welt genesen, wenn dieses Volkes Wesen aus ihr getilgt wird? Und je ernsthafter ein Volk so die Einigung von »Salus« und »Fides«, eigenem Dasein und eigenem Weltsinn, in sich vollzogen hat, um so rätselhafter wird ihm die Möglichkeit, die ihm der Krieg erschließt: die Möglichkeit des Untergangs. Und so rückt ihm der Krieg in den Mittelpunkt seines Lebens. Die Staaten des Altertums hatten zum Mittelpunkt ihres staatlichen Daseins den öffentlichen Kult, die Opfer, Feste und dergleichen; der Krieg, der den Feind von den Grenzen wehrte, schirmte gewiß die heimischen Altäre, aber er war nicht selbst Opfer, nicht selbst kultische Handlung, nicht selbst Altar. Der »Glaubenskrieg«, der Krieg als religiöse Handlung, blieb der christlichen Weltzeit vorbehalten, nachdem ihn das jüdische Volk entdeckt hatte.

Zu den bedeutsamsten Stücken unsres alten Gesetzes gehört die Unterscheidung des gewöhnlichen Kriegs gegen ein »sehr fernes« Volk, der nach den allgemeinen Regeln des Kriegsrechts geführt wird, für die der Krieg eine gewöhnliche Lebensäußerung gleichartiger Staatsgebilde ist, und des Glaubenskriegs gegen die »sieben Völker« Kanaans, durch den sich das Volk Gottes den ihm notwendigen Lebensraum erobert. In dieser Unterscheidung steckt die neue Ansicht des Kriegs als um Gottes willen notwendiger Handlung. Die Völker der christlichen Weltzeit können jene Unterscheidung nicht mehr aufrecht erhalten. Dem keine Grenzen duldenden Geist des Christentums gemäß gibt es für sie keine »sehr fernen« Völker. Was das jüdische Recht staatsrechtlich scheiden konnte, Glaubenskrieg und Staatskrieg, das mischt sich ihnen in eins. Grade weil sie nicht wirkliche Gottesvölker sind, sondern erst auf dem Wege, es zu werden, können sie jene scharfe Grenze nicht ziehen; sie können gar nicht wissen, wie weit ein Krieg Glaubenskrieg ist, wie weit bloß weltlicher Krieg. Aber auf jeden Fall wissen sie, daß irgendwie Gottes Wille sich in den kriegerischen Geschicken ihres Staates verwirklicht. Irgendwie — das Wie bleibt rätselhaft; das Volk

muß mit dem Gedanken eines möglichen Untergangs vertraut werden; ob es als Volk zu einem Stein im Bau des Reichs gebraucht werden wird, — das Bewußtsein der Einzelnen entscheidet darüber nichts; der Krieg allein, der über das Bewußtsein der Einzelnen hinwegrast, entscheidet.

Gegenüber diesem ständigen Leben im Glaubenskrieg hat nun das jüdische Volk seinen Glaubenskrieg in mythischer Vergangenheit hinter sich liegen. So sind alle Kriege, die es noch nicht erlebt, ihm rein politische Kriege. Und da es nun doch den Begriff des Glaubenskrieges hat, so kann es sie nicht, wie die antiken Völker, denen dieser Begriff fremd war, ernst nehmen. Ja der Jude ist eigentlich der einzige Mensch in der christlichen Welt, der den Krieg nicht ernst nehmen kann, und so ist er der einzige echte »Pazifist«. So aber scheidet er sich, grade weil er die vollkommene Gemeinschaft in seinem geistlichen Jahr erlebt, ab von der weltlichen Zeitrechnung, auch nachdem diese aufgehört hat, jedem Volke eine besondere zu sein, und als christliche Zeitrechnung der ganzen Welt grundsätzlich gemeinsam geworden ist. Was er im alljährlichen Kreislauf schon als ein Ereignis besitzt, die Unmittelbarkeit aller Einzelnen zu Gott in der vollkommenen Gemeinschaft Aller mit Gott, das braucht er nicht mehr im langen Gang einer Weltgeschichte zu erwerben.

Das jüdische Volk ist für sich schon an dem Ziel, dem die Völker der Welt erst zuschreiten. Es besitzt die innere Eintracht von Glauben und Leben, die als Eintracht von fides und salus Augustin wohl der Kirche zuschreiben darf, die aber den Völkern in der Kirche noch ein bloßer Traum ist. Freilich indem es sie besitzt, steht es außerhalb der Welt, die sie noch nicht besitzt; indem es den ewigen Frieden lebt, steht es außerhalb einer kriegerischen Zeitlichkeit; indem es am Ziel ruht, das es sich in der Hoffnung vorwegnimmt, scheidet es sich aus dem Zuge derer, die sich ihm in der Arbeit der Jahrhunderte nahen. Seine Seele, die im Schauen der Hoffnung gesättigt ist, stirbt der Arbeit, der Tat, dem Kampf um die Welt ab. Die Weihe, die über es als ein Reich von Priestern ausge-

gossen ist, macht sein Leben unfruchtbar; seine Heiligkeit hindert es, seine Seele an die noch ungeheiligte Welt der Völker hinzugeben, mag es dieser Welt noch so sehr mit dem Leibe verhaftet sein. Es muß sich der vollen, der tätigen Teilnahme an ihrem Leben mit seinen täglich abschließenden Lösungen aller Widersprüche versagen. Es darf die Lösung der Widersprüche im Heute nicht anerkennen, weil es dadurch der Hoffnung auf die endliche Lösung der Widersprüche untreu werden würde. Es muß, um das Bild der wahren Gemeinschaft unversehrt zu erhalten, sich die Befriedigung verbieten, die den Völkern der Welt fortwährend im Staate wird. Denn der Staat ist die immer wechselnde Form, unter der die Zeit sich Schritt für Schritt der Ewigkeit zubewegt. Im Gottesvolk ist das Ewige schon da, mitten in der Zeit. In den Völkern der Welt ist reine Zeitlichkeit. Aber der Staat ist der notwendig immer zu erneuernde Versuch, den Völkern in der Zeit Ewigkeit zu geben. Wie er das unternehmen kann, das werden wir sehen. Aber daß er es unternimmt und unternehmen muß, das macht ihn zum Nachahmer und Nebenbuhler des in sich selber ewigen Volkes, das kein Recht auf seine eigene Ewigkeit mehr hätte, könnte der Staat erreichen, wonach er langt.

Ein Kreislauf, der Kreislauf des Jahres, versichert das ewige Volk seiner Ewigkeit. Die Völker der Welt sind in sich ohne Kreislauf; ihr Leben rollt in breitem Strome talwärts. Soll ihnen vom Staat her Ewigkeit kommen, so muß der Strom aufgehalten, zum See gestaut werden. Aus dem reinen Ablauf der Zeit, dem die Völker an sich hingegeben sind, muß der Staat einen Kreislauf zu machen suchen; den dauernden Wechsel ihres Lebens muß er in Erhaltung und Erneuerung umformen und so einen Kreislauf hineinbringen, der in sich die Fähigkeit hätte, ewig zu sein. Zwischen Erhaltung und Erneuerung setzt das Leben einen scheinbar unversöhnlichen Zwist. Es will nur Wechsel. Das Gesetz des Wechsels verbietet, daß etwas, was beharrt, sich wandle wie auch daß sich im Wechsel etwas erhalte. Das Leben kann entweder nur Ruhe sein oder nur Bewegung. Und da die Zeit nicht abgeleugnet

werden kann, so siegt die Bewegung. In des gleichen Flusses Welle steigst du nicht zum zweiten Mal. In hemmungslosem Wechsel und Wandel scheint die Geschichte zu verrauschen. Da kommt der Staat und hängt über den Wandel sein Gesetz. Nun ist mit einem Male etwas da, was beharrt. Ja auf den ersten Blick scheint es, als ob nun alles fest=gesetzt ist, alles beharrt. Aber bald strömt über die feste gesetzte Tafel das rauschende Leben schon wieder fort. Das Gesetz er=hält sich nur, solange das Volk es hält. Und Recht und Leben, Dauerndes und Wechselndes, scheinen auseinanderzugehen. Da enthüllt der Staat sein wahres Gesicht. Das Recht war nur sein erstes Wort. Es kann sich nicht gegen den Wechsel des Lebens behaupten. Nun aber spricht er sein zweites Wort: das Wort der Gewalt.

Die Gewalt läßt das Leben zu seinem Recht gegen das Recht kommen. Indem der Staat selber gewaltsam ist und nicht bloß rechtlich, bleibt er dem Leben auf den Fersen. Es ist der Sinn aller Gewalt, daß sie neues Recht gründe. Sie ist keine Leugnung des Rechts, wie man wohl, gebannt durch ihr umstürzlerisches Gehabe, meint, sondern im Gegenteil seine Begründung. Aber es steckt ein Widerspruch in dem Gedanken eines neuen Rechts. Recht ist seinem Wesen nach altes Recht. Und nun zeigt sichs, was die Gewalt ist: die Erneuerin des alten Rechts. Das Recht wird in der gewaltsamen Tat ständig zum neuen Recht. Und der Staat ist also gleichsehr rechtlich und gewaltsam, Hort des alten und Quelle des neuen Rechts; und in dieser Doppelgestalt als Rechtshort und Rechtsquelle setzt sich der Staat über den bloßen Abfluß des Volkslebens, in welchem sich unaufhörlich und ungewaltsam Sitte mehrt und Gesetz ändert. Diesem natürlichen Verstreichenlassen des lebendigen Augenblicks, wie es sich in der Mehrung der Sitte und im Wandel des Rechts beim lebendigen Volk zeigt, setzt der Staat sein gewaltiges Behaupten des Augenblicks entgegen. Aber nicht wie beim ewigen Volk so, daß er den Augenblick verewigte zu ein für allemal abgeschlossener Sitte und unwandelbarem Gesetz. Sondern indem er den

Augenblick, und jeden folgenden Augenblick neu, herrisch ergreift und nach seinem Willen und seinem Vermögen formt. In jedem Augenblick bringt der Staat den Widerspruch von Erhaltung und Erneuerung, altem und neuem Recht, gewaltsam zum Austrag. Das ist jene ständige Lösung des Widerspruchs, die der Lebenslauf des Volks von sich aus durch das Weiterfließen der Zeit nur immerfort vertagt; der Staat nimmt sie in Angriff; ja er ist weiter nichts als dies jeden Augenblick vorgenommene Lösen des Widerspruchs.

So ist Krieg und Revolution die einzige Wirklichkeit, die der Staat kennt, und in einem Augenblick, wo weder das eine noch das andre statthätte — und sei es auch nur in Gestalt eines Gedankens an Krieg oder Revolution —, wäre er nicht mehr Staat. Er kann keinen Augenblick das Schwert aus der Hand legen; denn er muß es jeden Augenblick wieder schwingen, um mit ihm den gordischen Knoten des Volkslebens, den Widerspruch zwischen Vergangenheit und Zukunft, den das Volk in seinem natürlichen Leben nicht löst, nur weiterschiebt, zu zerhauen. Aber indem er ihn zerhaut, schafft er in jedem Augenblick, und freilich nur immer für diesen einzelnen Augenblick, den Widerspruch aus der Welt und staut so den immerfort in alle Zeit bis zum endlichen Münden in den Ozean der Ewigkeit sich selber verleugnenden Fluß des Lebens der Welt in jedem Augenblick zum stehenden Gewässer. So aber macht er jeden Augenblick zur Ewigkeit. Er schließt in jedem den Widerspruch von alt und neu durch die gewaltsame Verneuerung des Alten, die dem Neuen die rechtliche Kraft des Alten verleiht, zum Kreis. Das Neue folgt nicht dem Alten, sondern es schmilzt in der kühnen Verdichtung zu einem »neuen Recht« mit dem Alten für den Augenblick unlösbar zusammen. Der Augenblick bleibt durchaus Augenblick; er vergeht. Aber solange er nicht vergangen ist, solange ist er in sich eine kleine Ewigkeit; denn solange hat er in sich nichts, was über ihn hinauswill, da das Neue, das sonst immerfort über das Alte kommt, in seinem Bannbereich für den Augenblick gebändigt ist. Erst der neue Augenblick bricht die Gewalt des

alten und droht das Leben wieder als freien Fluß dahinfließen zu lassen; aber sofort erhebt der Staat wieder sein Schwert und bannt den Fluß aufs neue zum Stehenden, die fortlaufende Bewegung zum Kreis. Diese vom Staat gebannten Augenblicke sind so rechte »Stunden« des Volkslebens, das von sich aus keine Stunden kennt; erst der Staat bringt in den unaufhörlichen Abfluß dieses Lebens in der Zeit Stillstände, Haltepunkte, Ep=ochen. Die Epochen sind die Stunden der Weltgeschichte, und nur der Staat bringt sie hinein durch seinen kriegerischen Bannspruch, der die Sonne der Zeit stillstehen läßt, bis jeweils für diesen Tag »das Volk Herr geworden über seine Feinde«. Ohne Staat also keine Weltgeschichte. Der Staat allein läßt jene Spiegelbilder der wahren Ewigkeit in den Zeitstrom fallen, die als Epochen die Bausteine der Weltgeschichte bilden.

Und darum muß die wahre Ewigkeit des ewigen Volks dem Staat und der Weltgeschichte allzeit fremd und ärgerlich bleiben. Gegen die Stunden der Ewigkeit, die der Staat in den Epochen der Weltgeschichte mit scharfem Schwert einkerbt in die Rinde des wachsenden Baums der Zeit, setzt das ewige Volk unbekümmert und unberührt Jahr um Jahr Ring auf Ring um den Stamm seines ewigen Lebens. An diesem stillen, ganz seitenblicklosen Leben bricht sich die Macht der Weltgeschichte. Mag sie doch immer aufs neue ihre neuste Ewigkeit für die wahre behaupten, wir setzen gegen alle solche Behauptungen immer wieder das ruhige, stumme Bild unsres Daseins, das dem, der sehen will, wie dem, der nicht will, immer wieder die Erkenntnis aufzwingt, daß die Ewigkeit nichts Neuestes ist. Der Arm der Gewalt mag das Neueste mit dem Letzten zusammenzwingen zu einer allerneusten Ewigkeit. Aber das ist nicht die Versöhnung des spätesten Enkels mit dem ältesten Ahn. Und diese wahre Ewigkeit des Lebens, diese Bekehrung des Herzens der Väter zu den Kindern, wird immer wieder durch unser Dasein den Völkern der Welt vor die Augen gerückt, auf daß sie stumm die weltlich=allzuweltlich

liche Scheinewigkeit ihrer zu Staaten verfaßten weltgeschichtlichen Augenblicke Lügen strafe. Der Gang der Weltgeschichte versöhnt, solange das Reich Gottes noch erst kommt, immer nur die Schöpfung in sich selbst, immer nur ihren nächsten Augenblick dem vorigen. Die Schöpfung selber als Ganzes aber wird mit der Erlösung in alle Zeit, solange die Erlösung noch im Kommen ist, zusammengehalten nur durch das aus aller Welt-Geschichte herausgestellte Ewige Volk. In seinem Leben allein brennt das Feuer, das sich aus sich selber nährt und das darum des Schwertes nicht bedarf, das seiner Flamme aus den Gehölzen der Welt Nahrung zubrächte. Dies Feuer brennt in sich selber. Seine Strahlen, die in die Welt hineinleuchten, erleuchten die Welt; ihm selber brauchen sie nicht zu leuchten. Er weiß nichts von ihnen. Es brennt, schweigend und ewig. Der Same des ewigen Lebens ist gepflanzt; so kann es warten, daß er aufgehe. Von dem Baum, der aus ihm wächst, weiß das Samenkorn nichts und wenn er die Welt überschattete. Eines Tages wird aus den Früchten des Baums ein Same kommen, der ihm gleicht. Gepriesen sei, der ewiges Leben pflanzte in unsrer Mitte.

ZWEITES BUCH

DIE STRAHLEN
ODER
DER EWIGE WEG

Es mag keines Menschen Kraft die Gedanken des Schöpfers erfassen; denn seine Wege sind nicht unsre Wege und seine Gedanken nicht unsre Gedanken. Mit diesem Wort über Gottes Wege beginnen am Schluß der großen Aufzeichnung des ganzen mündlichen und schriftlichen Lehrinhalts, die uns Maimonides als »Wiederholung des Gesetzes« geschenkt hat, die folgenden Sätze über den Weg des wahren Messias und jene große Irreleitung, neben Gott einen andern zu verehren, die nach der Prophezeiung im Buch Daniel über die Welt kam durch »abtrünnige Söhne deines Volks, die sich vermessen, zu erfüllen die Gesichte, — und kommen zu Fall«. So also fährt unser großer Lehrer fort: Dies alles hat nur den Weg geebnet für den königlichen Messias, der die Welt gründen wird auf den Dienst Gottes, wie es heißt: dann gebe ich den Völkern geläuterte Lippen, daß sie alle gemeinsam Gott anrufen und ihm dienen einträchtiglich. Ist doch inzwischen die ganze Welt voll worden vom messianischen Gedanken und von den Worten der Lehre und der Gebote; verbreitet haben sich jener Gedanke und diese Worte auf fernen Inseln und unter vielen Völkern unbeschnittenen Herzens und unbeschnittenen Fleisches; alle beschäftigen sie sich jetzt mit den Worten der Thora und mit der Frage ihrer Gültigkeit; es behaupten die einen, jene unsre Gebote seien wohl wahr, doch nicht mehr in Gültigkeit, und andre behaupten, es seien Geheimnisse darin verborgen und nichts im schlichten Wortsinn zu verstehen, und einst sei der Messias gekommen und habe das Geheime offenbar gemacht. Wenn aber erst der wahre

Messias kommen wird, und es wird ihm gelingen und er wird hoch sein und erhaben, dann kehren sie alle heim und erkennen, was Wahn gewesen.

Aus dem feurigen Kern des Sterns schießen die Strahlen. Sie suchen sich ihren Weg durch die lange Nacht der Zeiten. Es muß ein ewiger Weg sein, kein zeitlicher, ob er gleich durch die Zeit führt. Er darf die Zeit nicht verleugnen; er soll ja durch sie hindurchführen. Und dennoch darf die Zeit nicht Gewalt über ihn kriegen. Und hinwiederum darf er sich auch nicht, wie es das in sich selber sich fortzeugende ewige Volk tut, seine eigene Zeit schaffen und sich dadurch von der Zeit frei machen. So bleibt ihm nur eins: er muß der Zeit Herr werden. Wie aber könnte das geschehen? Wie könnte ein Weg, der die Zeit durchläuft, statt von der Zeit abgeteilt zu werden, selber die Zeit abteilen?

In der Frage liegt schon die Antwort. Doch nur deswegen bestimmt der Takt der Zeit alles, was in ihr geschieht, weil die Zeit älter und jünger ist als alles, was geschieht. Wenn ihr ein Geschehen entgegenträte, das seinen Anfang und sein Ende außer ihr hätte, so könnte der Pulsschlag dieses Geschehens den Stundenschlag der Weltuhr regeln. Solch Geschehen müßte von jenseits der Zeit kommen und in ein Jenseits der Zeit münden. In jeder Gegenwart zwar wäre es in der Zeit; aber weil es sich in seiner Vergangenheit und in seiner Zukunft unabhängig von der Zeit weiß, so fühlt es sich stark gegen sie. Seine Gegenwart steht zwischen Vergangenheit und Zukunft; der Augenblick aber steht nicht, sondern verfliegt pfeilschnell und ist infolgedessen nie »zwischen« seiner Vergangenheit und seiner Zukunft, sondern ehe er zwischen etwas sein könnte, ist er schon verflogen. Ein Zwischen kennt der Weltlauf nur in der Vergangenheit; nur der vergangene Zeitpunkt ist Zeit-punkt, Epoche, Haltestelle. Die lebendige Zeit weiß nichts von Punkten; jeder Punkt ist, indem ihn der Augenblick pfeilschnell zu durchfliegen beginnt, schon durchflogen. Aber in der Ver-

gangenheit gibt es jenes stehende Nebeneinander der Stunden; hier gibt es Epochen, Haltepunkte in der Zeit, und sie sind daran zu erkennen, daß ihnen Zeit vorangeht, Zeit folgt; sie sind zwischen Zeit und Zeit.

Nur als solches Zwischen aber gewinnt die Zeit Gewicht, also daß sie nicht mehr pfeilschnell verfliegen kann. Die Epoche geht nicht mehr vorüber, ehe ichs gewahr werde, und verwandelt sich, ehe ichs merke. Sondern sie bedeutet etwas. »Etwas« — also sie hat Dinghaftigkeit, sie ist wie ein Ding. In der Vergangenheit formt sich der Weltlauf zu unverrückbaren »Dingen«, zu Zeitaltern, Epochen, großen Augenblicken. Und er kann es nur, weil in der Vergangenheit die verfliegenden Augenblicke als Haltepunkte festgehalten werden, gehalten zwischen einem Vor und einem Nach. Als Zwischen entgleiten sie nicht mehr, als Zwischen haben sie Bestand, stehen sie gleich Stunden. Über die Vergangenheit, die aus lauter Zwischen besteht, hat die Zeit ihre Macht verloren; der Vergangenheit kann sie nur noch zufügen, aber ändern kann sie an ihr höchstens noch durch das Zugefügte; in ihren inneren Zusammenhang kann sie nicht mehr eingreifen, der steht fest, jeder Punkt zwischen andern Punkten; der chronikalische Gleichtakt der Jahre, der die Gegenwart so zu beherrschen scheint, daß vergebens die Ungeduld des Weltverbesserers, der Notschrei des seiner Schicksalswende gewärtigen Unglücklichen sich dagegen aufbäumen, — in der Vergangenheit verliert er seine Macht; hier beherrschen die Ereignisse die Zeit, nicht umgekehrt. Epoche ist, was zwischen seinem Vor und Nach — steht; wieviel Jahre die Chronik ihr zuweist, das kümmert sie wenig; jede Epoche wiegt gleichviel, einerlei ob sie Jahrhunderte oder Jahrzehnte oder nur Jahre dauerte. Die Ereignisse regieren hier die Zeit, indem sie ihre Kerben in sie schlagen. Ereignis aber ist nur innerhalb der Epoche, Ereignis steht zwischen Vor und Nach. Und stehendes Zwischen gibt es nur in der Vergangenheit. Sollte auch die Gegenwart also zur Freiherrin der Zeit erhoben werden, so müßte auch sie ein Zwischen sein; die Gegenwart müßte epoche-machend werden, jede Gegenwart. Und die Zeit als Ganzes müßte Stunde

werden, — diese Zeitlichkeit; und als solche eingespannt in die Ewigkeit; die Ewigkeit ihr Anfang, die Ewigkeit ihr Ende, und alle Zeit nur das Zwischen zwischen jenem Anfang und jenem Ende.

Das Christentum ist es, das also die Gegenwart zur Epoche gemacht hat. Vergangenheit ist nun nur noch die Zeit vor Christi Geburt. Alle folgende Zeit von Christi Erdenwandel an bis zu seiner Wiederkunft ist nun jene einzige große Gegenwart, jene Epoche, jener Stillstand, jene Stundung der Zeiten, jenes Zwischen, worüber die Zeit ihre Macht verloren hat. Die Zeit ist nun bloße Zeitlichkeit. Als solche ist sie von jedem ihrer Punkte aus ganz zu übersehen; denn jedem ihrer Punkte ist Anfang und Ende gleich nah; die Zeit ist ein einziger Weg geworden, aber ein Weg, dessen Anfang und Ende jenseits der Zeit liegt, und also ein ewiger Weg; während auf Wegen, die aus Zeit in Zeit führen, immer nur ein nächstes Stück zu übersehen ist. Auf dem ewigen Wege wiederum ist, weil doch Anfang und Ende gleich nah sind, einerlei wie die Zeit auch vorrückt, jeder Punkt Mittelpunkt. Nicht weil er grade im Augenblick der gegenwärtige ist, — durchaus nicht. Dann wäre er ja bloß für einen Augenblick Mittelpunkt und im nächsten schon nicht mehr. Solche Lebendigkeit wäre die, womit die Zeit ein Leben belohnt, das sich ihr untertan macht: eine rein zeitliche Lebendigkeit. Das ist die Lebendigkeit eines Lebens im Augenblick: daß es Leben in der Zeit ist, sich von der Vergangenheit davontragen läßt und die Zukunft heranruft. So leben Menschen und Völker. Diesem Leben entzog Gott den Juden, indem er die Brücke seines Gesetzes himmelhoch über den Strom der Zeit wölbte, unter deren Bogen sie nun in alle Ewigkeit machtlos dahinrauscht.

Der Christ aber nimmt den Wettkampf mit dem Strom auf. Er zieht neben ihm das Geleise seines ewigen Wegs. Wer auf dieser Bahn fährt, der mißt die Stelle des Flusses, die er grade sieht, nur nach der Entfernung von der Abgangs- und Endstation. Er selbst ist immer nur auf der Strecke und sein eigentliches Interesse ist nur, daß er noch immer unterwegs,

noch immer zwischen Abgang und Ziel ist. Daß er es ist, mehr nicht, sagt ihm, so oft er aus dem Fenster schaut, der noch immer draußen vorüberziehende Strom der Zeit. Wer auf dem Strom selber fährt, sieht immer nur von einer Krümmung bis zur nächsten. Wer auf dem eisernen Wege fährt, dem ist der Strom im ganzen nur ein Zeichen, daß er noch unterwegs ist, nur ein Zeichen des Zwischen. Er kann nie über dem Anblick des Stromes vergessen, daß sowohl der Ort, von dem er kommt, wie der Ort, zu dem er fährt, jenseits des Stromgebiets liegen. Fragt er sich, wo denn er jetzt, in diesem Augenblick sei, so gibt ihm darauf der Strom keine Antwort; die Antwort aber, die er sich selber gibt, ist immer nur: unterwegs. Solange der Strom dieser Zeitlichkeit überhaupt noch fließt, solange ist er selber in jedem Augenblick mitten zwischen Anfang und Ende seiner Fahrt. Beide, Anfang und Ende, sind ihm in jedem Augenblick gleich nah, weil beide im Ewigen sind; und nur dadurch weiß er sich in jedem Augenblick als Mittelpunkt. Als Mittelpunkt nicht eines Horizonts, den er übersieht, sondern als Mittelpunkt einer Strecke, die aus lauter Mittelpunkt besteht, ja die ganz Mitte, ganz Zwischen, ganz Weg ist. Nur weil sein Weg ganz Mitte ist und er das weiß, nur deshalb kann und muß er jeden Punkt dieses Wegs als Mittelpunkt empfinden; die ganze Strecke, indem sie aus lauter Mittelpunkten besteht, ist eben nur ein einziger Mittelpunkt. Das Wort des Cherubinischen Wandersmanns »Wär' Christus tausendmal in Bethlehem geboren und ists nicht auch in dir, so bist du doch verloren« ist dem Christen nur in der kühnen Prägnanz des Ausdrucks, nicht im Gedanken paradox. Nicht als Augenblick also wird der Augenblick dem Christen zum Vertreter der Ewigkeit, sondern als Mittelpunkt der christlichen Weltzeit; und diese Weltzeit besteht, da sie nicht vergeht sondern steht, aus lauter solchen »Mittelpunkten«; jedes Ereignis steht mitten zwischen Anfang und Ende des ewigen Wegs und ist durch diese Mittelstellung im zeitlichen Zwischenreich der Ewigkeit selber ewig.

So wird das Christentum, indem es den Augenblick zur epochemachenden Epoche macht, gewaltig über die Zeit. Von Christi Geburt an gibt es nun nur noch Gegenwart. Die Zeit prallt an der Christenheit nicht ab wie am jüdischen Volk, aber die flüchtige ist gebannt und muß als ein gefangener Knecht nun dienen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die immerfort sich ineinander schiebenden, immerfort wandelnden, sind nun zu ruhigen Gestalten geworden, zu Gemälden an den Wänden und Gewölben der Kapelle. Vergangenes, ein für alle Mal Stillstehendes, ist nun alles, was vor Christi Geburt liegt, sind Sybillen und Propheten. Und Zukunft, zögernd aber unausweichlich hergezogen Kommendes, ist das Jüngste Gericht. Dazwischen steht als eine einzige Stunde, ein einziger Tag, die christliche Weltzeit, in der alles Mitte, alles gleich taghell ist. Die drei Zeiten der Zeit sind so auseinandergetreten in ewigen Anfang, ewige Mitte, ewiges Ende des ewigen Wegs durch diese Zeitlichkeit. Die Zeitlichkeit selber verlernt ihr Zutrauen zu sich selber und läßt sich in der christlichen Zeitrechnung diese Gestalt aufzwingen. Sie hört auf zu glauben, daß sie älter wäre als die Christenheit, sie zählt ihre Jahre vom Geburtstag der Christenheit an. Sie duldet, daß alles, was davor liegt, als verneinte, gewissermaßen als unwirkliche Zeit erscheint. Das Zählen der Jahre, durch das sie bisher die Vergangenheit er-zählt hatte, wird jetzt zum Vorrecht der Gegenwart, des ewig gegenwärtigen Wegs. Und die Christenheit schreitet diesen Weg, auf dem ihr die Zeit nun als gehorsame Schrittzählerin folgt, schreitet ihn gelassen und ihrer ewigen Gegenwart sicher, immer in der Mitte des Geschehens, immer im Ereignis, immer auf dem Laufenden, immer mit dem Herrscherblick des Bewußtseins, daß es der ewige Weg ist, den sie schreitet.

Die Christenheit — aber sind das nicht Menschen, Geschlechtsfolgen, Völker, Reiche? Menschen verschieden an Alter, Stand, Geschlecht, an Farbe, Bildung und Gesichtskreis, an Gaben und Kräften? Und sollen nun doch in jedem Augen-

blick eins sein, versammelt in einen einzigen Mittelpunkt und dieser Mittelpunkt wiederum Mittelpunkt aller der andern Mittelpunkte dieser einen großen Mitte? Die Frage geht auf das Gemeinschaftsbildende in dieser Gemeinschaft der Christenheit. Mit der dogmatischen Antwort »Christus« ist uns hier nicht geholfen, so wenig wir uns im vorigen Buch mit der Antwort »die Thora« begnügen durften, die eine jüdische Dogmatik auf die Frage nach dem Gemeinschaftsbildenden im Judentum wohl hätte geben dürfen. Sondern wir wollen ja grade wissen, wie denn die auf den dogmatischen Grund gegründete Gemeinschaft sich Wirklichkeit gibt. Genauer noch: wir wissen, es muß eine ewige Gemeinschaft sein; so fragen wir, was wir auch schon im vorigen Buch fragten: wie sich eine Gemeinschaft für ewig gründen könne. Für die Gemeinschaft des ewigen Lebens haben wir es erkannt. Nun fragen wir es für die Gemeinschaft des ewigen Wegs.

Nicht darin schon kann der Unterschied liegen, daß an jedem Punkt des Wegs Mittelpunkt ist. So war ja auch in jedem Augenblick des Lebens des Volks das ganze Leben. Jeden Einzelnen hat Gott aus Ägypten herausgeführt — »nicht mit euch allein schließe ich diesen Bund, sondern mit dem, der hier mit uns steht heute wie mit dem, der nicht hier mit uns ist heute«. Das ist beiden, dem ewigen Leben wie dem ewigen Weg gemeinsam: daß sie ewig sind. Und daß alles an jedem Punkt und in jedem Augenblick ist, das heißt ja Ewigkeit. Darin liegt also kein Unterschied. Er muß schon in dem liegen, was ewig ist, nicht in dem Ewigsein. Und so ist es. Ewiges Leben und ewiger Weg — das ist verschieden wie die Unendlichkeit eines Punkts und einer Linie. Die Unendlichkeit eines Punkts kann nur darin bestehen, daß er nie ausgewischt wird; so erhält er sich in der ewigen Selbsterhaltung des fortzeugenden Bluts. Die Unendlichkeit einer Linie aber hört auf, wenn es nicht mehr möglich wäre, sie zu verlängern; sie besteht in dieser Möglichkeit ungehemmter Verlängerung. Das Christentum als ewiger Weg muß sich immer weiter ausbreiten. Bloße Erhaltung seines Bestandes bedeutete ihm den

Verzicht auf seine Ewigkeit und damit den Tod. Die Christenheit muß missionieren. Das ist ihr so notwendig wie dem ewigen Volk seine Selbsterhaltung im Abschluß des reinen Quells des Bluts vor fremder Beimischung. Ja das Missionieren ist ihr gradezu die Form ihrer Selbsterhaltung. Sie pflanzt sich fort, indem sie sich ausbreitet. Die Ewigkeit wird Ewigkeit des Wegs, indem sie nach und nach die Punkte des Wegs alle zu Mittelpunkten macht. Das Zeugnis für die Ewigkeit, das im ewigen Volk die Erzeugung ablegt, muß auf dem ewigen Weg wirklich als Zeugnis abgelegt werden. Jeder Punkt des Wegs muß einmal bezeugen, daß er sich als Mittelpunkt des ewigen Wegs weiß. Statt des fleischlichen Fortströmens des einen Bluts, das im gezeugten Enkel den Ahn bezeugt, muß hier die Ausgießung des Geistes in dem ununterbrochenen Wasserstrom der Taufe von einem zum andern weiterfließend die Gemeinschaft des Zeugnisses stiften. An jedem Punkt, den diese Geistausgießung erreicht, muß der ganze Weg als eine ewige Gemeinschaft des Zeugnisses übersehbar sein. Er wird übersehbar nur, wenn Inhalt des Zeugnisses der Weg selber ist. Im Bezeugen der Gemeinschaft muß zugleich der Weg bezeugt werden. Die Gemeinschaft wird Eine durch den bezeugten Glauben. Der Glaube ist der Glaube an den Weg. Jeder der in der Gemeinschaft ist, weiß, daß es keinen andern ewigen Weg gibt als den Weg, den er geht. Zur Christenheit gehört, wer sein eigenes Leben auf dem Weg weiß, der vom gekommenen zum wiederkommenden Christus führt.

Dies Wissen ist der Glaube. Es ist der Glaube als Inhalt eines Zeugnisses. Es ist der Glaube an etwas. Das ist genau das Entgegengesetzte wie der Glaube des Juden. Sein Glaube ist nicht Inhalt eines Zeugnisses, sondern Erzeugnis einer Zeugung. Der als Jude Gezeugte bezeugt seinen Glauben, indem er das ewige Volk fortzeugt. Er glaubt nicht an etwas, er ist selber Glauben; er ist in einer Unmittelbarkeit, die kein christlicher Dogmatiker für sich je erschwingen kann, gläubig. Es liegt diesem Glauben wenig an seiner dogmatischen Fest-

legung; er hat Dasein — das ist mehr als Worte. Aber die Welt hat ein Anrecht auf Worte. Ein Glaube, der die Welt gewinnen will, muß Glaube an etwas sein. Schon die geringste Vereinigung einiger, die sich vereinigen, um ein Stück Welt zu gewinnen, bedarf eines gemeinsamen Glaubens, eines Losungsworts, woran sich die Vereinigten erkennen. Jeder, der sich in der Welt ein Stück eigenen Wegs schaffen will, muß an etwas glauben. Bloß Gläubigsein würde ihn nie zum Etwas in der Welt gelangen lassen. Nur wer an Etwas glaubt, kann ein Etwas, eben das woran er glaubt, erobern. Und das gilt genau so vom christlichen Glauben. Er ist im höchsten Sinne dogmatisch und muß es sein. Er darf nicht auf Worte verzichten. Im Gegenteil: er kann sich gar nicht genug tun an Worten, er kann nicht genug Worte machen. Er müßte wirklich tausend Zungen haben. Er müßte alle Sprachen sprechen. Denn er muß wollen, daß alles sein eigen würde. Und so muß das Etwas, woran er glaubt, kein Etwas, sondern Alles sein. Und eben darum ist er der Glaube an den Weg. Indem er an den Weg glaubt, bahnt er ihn in die Welt. So ist der zeugnisablegende christliche Glaube erst der Erzeuger des ewigen Wegs in der Welt, während der jüdische Glaube dem ewigen Leben des Volks nachfolgt als Erzeugnis.

Der christliche Glaube also, das Zeugnis vom ewigen Weg, ist schöpferisch in der Welt; er vereint die, welche das Zeugnis ablegen, zu einer Vereinigung in der Welt. Er vereinigt sie als Einzelne; denn Zeugnis ablegen ist immer Sache des Einzelnen. Und überdies soll hier der Einzelne Zeugnis ablegen über seine Stellung zu einem Einzelnen; denn das Zeugnis geht ja auf Christus; Christus ist der gemeinsame Inhalt aller Zeugnisse des Glaubens. Aber die als Einzelne Vereinigten richtet nun der Glaube auf gemeinsame Tat in der Welt. Denn die Bahnung des Wegs ist gemeinsames Werk aller Einzelnen; jeder Einzelne kann ja nur einen Punkt, seinen Punkt, des ewigen Wegs betreten und ihn zu dem machen, was der ganze Weg werden muß um ewiger Weg zu sein: Mitte. Und so stiftet der Glaube die Vereinigung der Einzelnen als Ein-

zelner zu gemeinsamem Werk, welche mit Recht genannt wird Ekklesia. Denn dieser ursprüngliche Name der Kirche ist genommen aus dem Leben der antiken Freistaaten und bezeichnet die zur gemeinsamen Beratung zusammenberufenen Bürger; mit einem ähnlichen Wort bezeichnet wohl das Volk Gottes seine Feiertage als »heilige Einberufung«; sich selber aber nannte es Volk, Gemeinde, — mit Worten, die einmal den Heerbann bezeichnet haben, also das, worin das Volk als ein geschlossenes Ganzes erscheint, in welchem die Einzelnen aufgegangen sind. In der Ekklesia aber ist und bleibt der Einzelne Einzelner, und nur der Beschluß ist gemeinsam und wird — res publica.

Und grade diesen Namen der Ekklesia gibt sich nun die Christenheit, den Namen einer Versammlung der Einzelnen zu gemeinsamem Werk, das doch nur dadurch zustande kommt, daß jeder an seinem Platz als Einzelner handelt, wie in der Versammlung der gemeinsame Beschluß nur dadurch entsteht, daß jeder als ganzer Einzelner seine Meinung sagt und seine Stimme abgibt. So setzt auch die Gemeinsamkeit der Kirche die Persönlichkeit und Ganzheit — sagen wir doch ruhig: die Seele ihrer Glieder voraus. Das paulinische Gleichnis der Gemeinde als des Leibs Christi meint keinerlei arbeitsteiliges Werk wie etwa des Menenius Agrippa berühmtes Gleichnis vom Magen und den Gliedern, sondern geht grade auf diese vollkommene Freiheit jedes Einzelnen in der Kirche; es wird erhellt durch das große »Alles ist euer, ihr aber seid Christi«. Indem die Christenheit, und jeder einzelne Christ in ihr, auf dem Wege von dem Gekreuzigten her ist, ist ihr alles untertan; jeder Christ darf sich nicht bloß irgendwo auf dem Wege wissen, sondern schlechtweg in des Weges Mitte, der selber ja ganz Mitte, ganz Zwischen ist. Aber indem die Christenheit und der Einzelne die Wiederkunft noch erwartet, wissen sich die eben noch zu Herren aller Dinge Freigesprochenen gleich wieder als jedermanns Knecht; denn was sie an dem Geringsten Seiner Brüder tun, das tun sie dem, der als Weltrichter wiederkehren wird.

Wie wird sich also auf dem Grund jener zu erhaltenden Freiheit und Ganzheit der Einzelnen die Ekklesia verfassen? Wie mag das Band aussehen, das Mensch und Mensch in ihr verknüpft? Es muß ja, indem es bindet, die Einzelnen auch frei lassen, ja in Wahrheit erst frei machen. Es muß jeden so lassen, wie es ihn findet, den Mann als Mann, das Weib als Weib, die Alten alt, die Jungen jung, den Herrn als Herrn, den Knecht als Knecht, den Reichen reich, den Armen arm, den Weisen weise und den Toren töricht, den Römer römisch und den Barbaren barbarisch; es darf keinen in die Stellung des andern setzen, und doch muß es die Kluft zwischen Mann und Weib, zwischen Eltern und Kind, zwischen Herrn und Knecht, zwischen Reich und Arm, Weisem und Toren, Römer und Barbar zudecken und so einen jeden in dem was er ist, in allen seinen natürlichen und gottgegebenen Abhängigkeiten, mit denen er in der Welt der Schöpfung steht, freimachen und ihn hinstellen in die Mitte des Wegs, der aus Ewigkeit in Ewigkeit führt.

Dies Band, das so die Menschen nimmt, wie es sie findet, und sie dennoch über die Unterschiede der Geschlechter, Alter, Klassen, Rassen hinweg verbindet, ist das Band der Brüderlichkeit. Die Brüderlichkeit verknüpft in allen gegebenen Verhältnissen, die ruhig weiter bestehen bleiben, die Menschen unabhängig von diesen Verhältnissen als gleiche, als Brüder, »im Herrn«. Der gemeinsame Glaube an den gemeinsamen Weg ist der Inhalt, auf den hin sie aus Menschen zu Brüdern werden. Christus ist in diesem Bruderbunde der Christenheit sowohl Anfang und Ende des Wegs, und deswegen Inhalt und Ziel, Stifter und Herr des Bundes, als auch Mitte des Wegs, und deswegen überall gewärtig, wo zwei in seinem Namen beisammen sind. Wo zwei in seinem Namen beisammen sind, da ist Mitte des Wegs, da ist der ganze Weg überschaubar, Anfang und Ende gleich nah, weil der, der Anfang und Ende ist, hier mitten unter den Versammelten weilt. So auf der Mitte des Wegs ist Christus nicht Stifter noch Herr seiner Kirche, sondern Glied, er selber Bruder seines Bundes.

Als solcher kann er auch bei dem Einzelnen sein; in der Brüderlichkeit mit Christus weiß sich sogar der Einzelne — nicht erst zweie, die beisammen sind — schon als Christ und, obwohl anscheinend mit sich allein, dennoch, weil dies Alleinsein Beisammensein mit Christus ist, als Glied der Kirche.

Diesem Einzelnen ist Christus nahe in der Gestalt, auf die sich am leichtesten seine brüderlichen Gefühle richten können; denn der Einzelne soll ja bleiben, was er ist, der Mann Mann, das Weib Weib, das Kind Kind; so ist Christus dem Mann Freund, dem Weib Seelenbräutigam, dem Kind das Christkindlein. Und wo Christus durch die Bindung an die geschichtliche Person Jesu diesem Eingehen in die vertraute Gestalt des Nächsten und brüderlich zu Liebenden sich versagt, da treten, wenigstens in der Kirche, die ihre Gläubigen am innigsten auf dem Wege festhält und sie des Anfangs und des Endes weniger gedenken läßt, in der Liebeskirche Petri, für Christus selber seine Heiligen ein, und es wird dem Manne vergönnt, in Maria die reine Magd, dem Weibe, in ihr die göttliche Schwester, und jedem aus seinem Stande und seinem Volke heraus den Heiligen seines Standes und Volkes, ja jedem aus seinem engsten in den Eigennamen eingeschlossenen Ich heraus seinen Namensheiligen brüderlich zu lieben. Und selbst vor den gestorbenen Gott am Kreuz, von dem der Weg anhebt, schiebt sich in dieser Kirche der Liebe, die noch eigentlicher als die andern Kirche des Wegs ist, die Gestalt des lebendig auf Erden Wandelnden, der hier mehr als in den Schwesterkirchen Vorbild wird, dem man nachfolgt als einem vorbildlichen Menschenbruder; wie andrerseits vor den Richter des jüngsten Gerichts, bei dem der Weg mündet, hier sich die ganze Schar der für ihre in Schwachheit befangenen Brüder und Schwestern fürbittenden Heiligen drängt.

Die Brüderlichkeit schlingt so ihr Band zwischen den Menschen, die keiner dem andern gleichen; sie ist gar nicht Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt, sondern Einmütigkeit gerade von Menschen verschiedensten Antlitzes. Nur allerdings dies eine ist von nöten: daß die Menschen

überhaupt ein Antlitz haben, — daß sie sich sehen. Die Kirche ist die Gemeinschaft aller derer, die einander sehen. Sie verbindet die Menschen als Zeitgenossen, als Gleichzeiter an getrennten Orten des weiten Raums. Gleichzeitigkeit ist etwas, was es in der Zeitlichkeit garnicht gibt. In der Zeitlichkeit gibt es nur Vorher und Hernach; der Augenblick, wo einer sich selbst erblickt, kann dem Augenblick, wo er einen andern erblickt, nur voraufgehen oder folgen; gleichzeitiges Erblicken seiner selbst und des andern im gleichen Augenblick ist unmöglich. Das ist der tiefste Grund, weshalb es in der heidnischen Welt, die ja eben die Zeitlichkeit ist, unmöglich war, seinen Nächsten zu lieben wie sich selbst. Aber in der Ewigkeit gibt es Gleichzeitigkeit. Daß von ihrem Ufer aus alle Zeit gleichzeitig ist, bedarf keiner Worte. Aber auch die Zeit, die als ewiger Weg von Ewigkeit zu Ewigkeit führt, läßt Gleichzeitigkeit zu. Denn nur insofern sie Mitte ist zwischen Ewigkeit und Ewigkeit, ist es möglich, daß sich Menschen in ihr begegnen. Wer sich also auf dem Weg erblickt, der ist im gleichen Punkte, nämlich im genauen Mittelpunkte, der Zeit. Die Brüderlichkeit ist es, die die Menschen in diesen Mittelpunkt versetzt. Die Zeit wird ihr schon überwunden vor die Füße gelegt; nur noch den trennenden Raum hat die Liebe zu überfliegen. Und so überfliegt sie die Feindschaft der Völker wie die Grausamkeit des Geschlechts, den Neid der Stände wie die Schranke des Alters; so läßt sie alle die Verfeindeten, Grausamen, Neidischen, Beschränkten sich einander als Brüder erblicken in dem einen gleichen mittleren Augenblick der Zeit.

In der Mitte der Zeit erblicken sich die Gleichzeitigen. So trafen sich an den Grenzen der Zeit die, denen die Unterschiede des Raums keine erst zu überwindende Trennung bedeuteten; denn diese Unterschiede waren dort in der angeborenen Gemeinschaft des Volks schon von vornherein überwunden; die Arbeit der Liebe, sowohl der göttlichen an den Menschen als der menschlichen untereinander mußte da einzig gerichtet sein auf die Erhaltung dieser Gemeinschaft hin durch die Zeit, auf die Herstellung der Gleichzeitigkeit der in der Zeitlichkeit ge-

trennten Abfolgen der Geschlechter. Das ist das Bündnis zwischen Enkel und Ahn; durch dieses Bündnis wird das Volk zum ewigen Volk; denn indem sich Enkel und Ahn erblicken, erblicken sie im gleichen Augenblick ineinander den spätesten Enkel und den ersten Ahn. So sind der Enkel und der Ahn, beide einander, und beide zusammen für den, der zwischen ihnen steht, die wahre Verkörperung des ewigen Volks; wie der zum Bruder gewordene Mitmensch dem Christen die Kirche verkörpert. An Greisen und an Kindern erleben wir unmittelbar unser Judentum. Der Christ erlebt sein Christentum im Gefühl des Augenblicks, der ihm den Bruder zuführt mitten auf der Höhe des ewigen Wegs; dort drängt sich ihm die ganze Christenheit zusammen; sie steht wo er, er wo sie, — auf der Mitte der Zeit zwischen Ewigkeit und Ewigkeit. Anders zeigt uns der Augenblick die Ewigkeit: nicht im Bruder, der uns zunächst steht, sondern in denen, die uns zufernst stehen in der Zeit, im Ältesten und im Jüngsten, im Greis der mahnt, im Knaben der fragt, im Ahn der segnet und im Enkel der den Segen empfängt. So spannt sich uns die Brücke der Ewigkeit — vom Sternenhimmel der Verheißung, der sich über dem Berg der Offenbarung wölbt von wo der Strom unsres ewigen Lebens entsprang, bis hin zum unzählbaren Sand der Verheißung, an den das Meer spült darein jener Strom mündet, das Meer, aus dem einst der Stern der Erlösung aufsteigen wird, wenn seinen Fluten gleich die Erde überschäumt von Erkenntnis des Herrn.

Zuletzt drängt so jene Spannung von Anfang und Ende doch wieder gewaltig hin zum Ende; obwohl sie als Spannung nur aus beiden entsteht, sammelt sie sich schließlich doch an einem Punkt, eben am Ende. Das Kind mit seinen Fragen ist zuletzt doch noch ein gewaltigerer Mahner als der Greis; der Greis wird zur Erinnerung, und mögen wir uns auch immerfort nähren aus dem unversieglichen Schatze seines begeisterten Lebens und uns halten und stärken an der Väter Verdienst: das Kind allein zwingt. Nur »aus dem Munde der Kinder und Säuglinge« gründet Gott sein Reich. Und wie jene Spannung

zuletzt sich doch ganz ins Ende zusammenballt, auf den spätesten Sproß zuletzt, den Messias, den wir erwarten, so bleibt auch die christliche Sammlung im Mittelpunkt schließlich doch nicht dort haften. Wohl mag der Christ Christus im Bruder erblicken, zuletzt treibt es ihn doch über den Bruder hinaus unmittelbar zu ihm selbst. Obwohl die Mitte nur Mitte ist zwischen Anfang und Ende, schiebt sich ihr Schwergewicht dennoch hinüber auf den Anfang. Der Mensch tritt unmittelbar unter das Kreuz; er mag sich nicht genügen lassen, daß er von der Mitte des Weges das Kreuz wie das Gericht in ewiger Nähe erblickt; er ruht nicht, bis ihm das Bild des Gekreuzigten alle Welt verdeckt. Indem er sich so dem Kreuz allein zuwendet, mag er das Gericht vergessen, — auf dem Wege bleibt er doch. Denn das Kreuz ist ja, obwohl noch zum ewigen Anfang des Wegs gehörig, doch schon nicht mehr der erste Anfang, es ist selber schon auf dem Wege, und so steht, wer unter es getreten ist, in der Mitte und im Anfang zugleich. So drängt sich das christliche Bewußtsein, ganz versenkt in Glauben, hin zum Anfang des Wegs, zum ersten Christen, zum Gekreuzigten, wie das jüdische, ganz versammelt in Hoffnung, hin zum Manne der Endzeit, zu Davids königlichem Sproß. Der Glaube kann ewig sich an seinem Anfang erneuern, gleich wie die Arme des Kreuzes sich ins Unendliche ausziehen lassen; die Hoffnung vereint sich aus aller Vielfältigkeit der Zeit heraus ewig in dem einen fern und nahen Augenpunkt des Endes, gleich wie der Stern auf Davids Schild die Strahlen alle in den Feuerkern versammelt. Verwurzelung ins tiefste Selbst, das war das Geheimnis der Ewigkeit des Volkes gewesen. Ausbreitung durch alles Außen hin — das ist das Geheimnis der Ewigkeit des Wegs.

Ausbreitung ins Draußen, und nicht so weit als möglich, sondern, ob möglich oder unmöglich, Ausbreitung in alles, schlechthin alles Außen, das also dann auch in der jeweiligen Gegenwart höchstens ein Noch-Außen sein kann, — wenn es so unbedingt, so grenzenlos gemeint ist mit dieser Ausbrei-

tung, dann gilt offenbar auch für sie, was für die jüdische Verwurzelung ins eigne Innerste galt: daß nichts mehr als Gegensätzliches draußen stehen bleiben darf. Sondern auch hier müssen alle Gegensätze irgendwie in die eignen Grenzen hineingezogen werden. Aber eben Grenzen, wie sie das in sich selber sich verwurzelnde eigne Selbst wohl hatte, sind dieser Ausbreitung ins Außen ganz fremd, ja undenkbar, — wo soll das Grenzenlose, alle Grenzen immer wieder Sprengende Grenzen haben! Es selbst, die Ausbreitung, freilich nicht; wohl aber mag jenes Außen, in das die Ausbreitung geschieht, Grenzen haben: die Grenzen des All. Diese Grenzen aber werden nicht in der Gegenwart und auch in keiner zukünftigen Gegenwart erreicht, — denn die Ewigkeit kann heute und morgen hereinbrechen, aber nicht übermorgen, und die Zukunft ist immer bloß übermorgen.

So muß auch die Art, wie die Gegensätze hier lebendig sind, eine andre sein als bei der Selbstvertiefung. Dort spannten sie sich sogleich durch die inneren Gestalten von Gott, Welt, Mensch; die drei waren lebendig wie in ständigen Wechselströmen zwischen jenen Polen. Hier hingegen müssen die Gegensätze schon in der Art der Ausbreitung liegen; nur dann sind sie in jedem Augenblick wirksam und ganz wirksam. Die Ausbreitung muß ja in zwei getrennten, ja gegensätzlichen Wegen geschehen. Es müssen unter den Schritten der Christenheit in die Länder Gott, Mensch, Welt je zweierlei verschiedene Blumen erblühen; ja diese Schritte selbst müssen in der Zeit auseinanderführen, und je zwei Gestalten des Christentums müssen jede ihren eignen Weg durch jene drei Länder gehen, gewärtig, daß sie sich wohl einmal wieder vereinen, aber nicht in der Zeit. In der Zeit marschieren sie getrennt, und nur indem sie getrennt marschieren, sind sie gewiß, das ganze All zu durchmessen und dennoch sich nicht in ihm zu verlieren. So hatte das Judentum nur dadurch das eine Volk und das ewige Volk sein können, daß es die großen Gegensätze alle schon in sich selbst trug, während den Völkern der Welt jene Gegensätze erst da auftreten, wo sie sich das eine

gegen die andern abscheiden. Genau so muß auch die Christenheit, will sie wirklich allumfassend sein, die Gegensätze, mit denen andre Verbände schon in ihrem Namen und Zweck sich jeder gegen alle andern abgrenzen, in sich bergen; nur dadurch kennzeichnet sie sich als der allumfassende und doch in sich eigenartige Verband. Gott, Welt, Mensch können nur dadurch zum Christengott, zur christlichen Welt, zum Christenmenschen werden, daß sie die Gegensätze, in denen sich das Leben bewegt, aus sich hervorspinnen und jeden für sich durchmachen. Anders wäre die Christenheit nur ein Verein, berechtigt etwa für seinen Sonderzweck und in seinem Sondergebiet, aber ohne den Anspruch auf Ausbreitung bis an die Enden der Welt. Und wiederum, suchte sie sich jenseits jener Gegensätze auszubreiten, so würde ihr Weg sich zwar nicht zu teilen brauchen, aber es wäre auch nicht der Weg durch die Welt, der Weg entlang dem Strom der Zeit, sondern ein Weg ins pfadlose Meer der Lüfte, wo das All zwar ohne Grenzen und ohne Gegensätze, aber auch ohne Inhalt ist. Und nicht dorthin, sondern in das lebendige All, das uns umgibt, das All des Lebens, das All aus Gott Mensch Welt, muß der Weg der Christenheit führen.

Der Weg der Christenheit in das Land Gott teilt sich also in zwei Wege — eine Zweiheit, die dem Juden schlechthin unbegreiflich ist, auf der aber gleichwohl das christliche Leben beruht. Unbegreiflich ist es uns; denn für uns ist die Gegensätzlichkeit, die ja auch wir in Gott kennen, das Nebeneinander von Recht und Liebe, Schöpfung und Offenbarung in ihm, grade in unaufhörlicher Beziehung mit sich selbst; es geht ein Wechselstrom zwischen Gottes Eigenschaften hin und her; man kann nicht sagen, daß er die eine ist oder die andre; er ist Einer grade in dem ständigen Ausgleich der scheinbar entgegengesetzten »Eigenschaften«. Für den Christen hingegen bedeutet die Trennung von »Vater« und »Sohn« viel mehr als bloß eine Scheidung in göttliche Strenge und göttliche Liebe. Der Sohn ist ja auch der Weltrichter, der Vater hat die Welt »also geliebt«, daß er sogar seinen Sohn hingegeben hat; so

sind Strenge und Liebe in den beiden Personen der Gottheit gar nicht eigentlich geschieden. Und ebensowenig sind sie etwa nach Schöpfung und Offenbarung zu scheiden. Denn weder ist bei der Schöpfung der Sohn noch bei der Offenbarung der Vater unbeteiligt. Sondern die christliche Frömmigkeit geht getrennte Wege, wenn sie beim Vater und wenn sie beim Sohn ist. Dem Sohn allein nähert sich der Christ mit jener Vertrautheit, die uns Gott gegenüber so natürlich vorkommt, daß es uns wiederum fast unvorstellbar geworden ist, daß es Menschen geben solle, die sich dieses Vertrauens nicht getrauen. Erst an der Hand des Sohnes wagt der Christ vor den Vater zu treten; nur durch den Sohn glaubt er zum Vater kommen zu können. Wäre der Sohn nicht Mensch, so wäre er dem Christen zu nichts nütze. Er kann sich nicht vorstellen, daß Gott selbst, der heilige Gott, sich so zu ihm herablassen könnte, wie er es verlangt, er werde denn anders selber Mensch. Das zuinnerst in jedem Christen unvertilgbare Stück Heidentum bricht da hervor. Der Heide will von menschlichen Göttern umgeben sein, es genügt ihm nicht, daß er selber Mensch ist: auch Gott muß Mensch sein. Die Lebendigkeit, die ja auch der wahre Gott mit den Göttern der Heiden gemein hat, dem Christen wird sie nur glaublich, wenn sie in einer eigenen gottmenschlichen Person Fleisch wird. Aber an der Hand dieses menschgewordenen Gottes schreitet er dann vertrauend wie wir durch das Leben und — anders als wir — voll erobernder Kraft; denn Fleisch und Blut läßt sich nur untertan machen von seinesgleichen, von Fleisch und Blut, und grade jenes »Heidentum« des Christen befähigt ihn zur Bekehrung der Heiden.

Aber gleichzeitig geht er noch einen andern Weg, den Weg unmittelbar mit dem Vater. Wie er sich im Sohn Gott unmittelbar in die brüderliche Nähe seines eignen Ichs herangeholt hat, so mag er sich vor dem Vater wieder alles Eignen entledigen. In seiner Nähe hört er auf, Ich zu sein. Hier weiß er sich im Kreise einer Wahrheit, die alles Ichs spottet. Sein Bedürfnis nach der Nähe Gottes ist am Sohn befriedigt; am Vater hat er

die göttliche Wahrheit. Hier gewinnt er die reine Ferne und Sachlichkeit des Erkennens und Handelns, die in scheinbarem Widerspruch zur Innigkeit der Liebe den andern Weg des Christentums durch die Welt bezeichnet. Unter dem Zeichen Gottvaters ordnet sich das Leben dem Wissen wie der Tat in feste Ordnungen. Auch auf diesem Wege spürt der Christ den Blick Gottes auf sich gerichtet, eben des Vaters, nicht des Sohns. Es ist unchristlich, diese beiden Wege zu Gott miteinander zu vermengen. Es ist Sache des »Takts«, sie auseinander zu halten und zu wissen, wann es gilt, den einen zu gehen, wann den andern. Jene blitzschnell unerwarteten Umschläge aus dem Bewußtsein der göttlichen Liebe in das der göttlichen Gerechtigkeit und umgekehrt, wie sie für das jüdische Leben wesentlich sind — der Christ kennt sie nicht; sein Gang zu Gott bleibt doppelt, und zerreißt ihn der Zwang dieses doppelten Wegs, so ist es ihm eher gestattet, sich klar für den einen zu entscheiden und ihm sich ganz zu widmen, als im Zwielicht zwischen beiden hin und her zu flackern. Für den Ausgleich wird dann schon die Welt, werden die Mitchristen sorgen. Denn was hier in Gott sich als die Trennung der göttlichen Personen anzeigt, dem entspricht in der christlichen Welt eine Doppeltheit ihrer Ordnung, im christlichen Menschen eine Zweiheit von Lebensformen.

Der Mensch, als jüdischer Mensch in allem untilgbaren Widerstreit seiner Gottgeliebtheit und Gottesliebe, seiner Jüdischkeit und seiner Menschlichkeit, Erzvater und Messias, in allen diesen Widersprüchen doch einer und grade in ihnen ein lebendiger, — dieser Mensch tritt in der Christenheit auseinander in zwei Gestalten. Nicht etwa zwei Gestalten, die sich notwendig ausschließen und bekämpfen. Aber zwei Gestalten, die getrennte Wege gehn, getrennt selbst dann noch, wenn sie sich, was immer vorkommen mag, in einem Menschen zusammenfinden. Und wiederum führen diese getrennten Wege durch das ganze weite Land der Menschlichkeit, in dessen Bezirken sich Form und Freiheit allezeit zu widerstreiten scheinen. Eben dieser Gegensatz ist es, der sich in den beiden Ge-

stalten des Priesters und des Heiligen in der Christenheit breit ausleben darf. Und wieder ist es nicht einfach so, daß der Priester etwa nur der Mensch ist, der zum Gefäß der Offenbarung wird, der Heilige nur der, von dessen Liebeswärme die Frucht der Erlösung reift. Der Priester etwa ist ja nicht der Mensch schlechtweg, in dem das Wort des göttlichen Mundes die schlummernde Seele wachküßt, sondern es ist der zu einer Gottebenbildlichkeit erlöste Mensch, der sich bereitet hat, zum Gefäß der Offenbarung zu werden. Und der Heilige — nur auf dem Grunde der soeben ihm, und immer soeben, gewordenen Offenbarung, nur in der immer neu ihm schmeck- und sichtbar gewordenen Nähe seines Herrn kann er liebend die Welt erlösen. Er kann gar nicht handeln, als wenn es keinen Gott gäbe, der ihm unmittelbar ins Herz legt, was er tun soll; gleich wie es dem Priester unmöglich wäre, das Priestergewand zu tragen, dürfte er nicht in den sichtbaren Formen der Kirche sich schon die Erlösung und damit für sich, während er amtiert, die Gottebenbildlichkeit aneignen. Ein Stück Ketzerwillkür steckt in jenem Bewußtsein der göttlichen Eingebung, das der Heilige in sich hegt, ein Stück großinquisitorischer Selbstvergötterung in jenem Aneignen der Gottesebenbildlichkeit im priesterlichen Kleide. Feierlich überpersönliche Selbstvergötterung, momentan persönliche Willkür — der Kaiser von Byzanz, den ungeheuerster Pomp der strengsten Etikette hoch über alles Irdische und Zufällige emporhebt, der Revolutionär, der die Brandfackel seiner augenblicklichen Forderung in jahrtausendalte Gebäude schleudert, — es sind die äußersten Grenzen von Form und Freiheit, zwischen denen das weite Land der Seele sich ausdehnt; der zwiegeteilte Weg der Christenheit durchmißt es ganz.

Die Welt, die dem Juden voll ist von gleitenden Übergängen aus »dieser« in die »künftige« hin und her, gliedert sich dem Christen in die große Doppelordnung Staat und Kirche. Nicht unrichtig hat man von der heidnischen Welt gesagt, daß sie weder das eine noch das andre kannte. Die Polis war ihren Bürgern Staat und Kirche in eins, noch ganz ohne Gegensatz.

In der christlichen Welt traten sie von Anfang an auseinander. In der Aufrechterhaltung dieser Trennung vollzieht sich seitdem die Geschichte der christlichen Welt. Es ist nicht so, daß etwa nur die Kirche christlich wäre und der Staat nicht. Das »Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist« wog im Laufe der Jahrhunderte nicht leichter als die zweite Hälfte des Spruchs. Denn vom Kaiser aus ging das Recht, dem sich die Völker beugen. Und im allgemeinen Rechtszustand auf Erden vollendet sich das Werk der göttlichen Allmacht, die Schöpfung. Schon der Kaiser, dem man geben sollte, was sein war, hatte einer rechtseinigen Welt geboten. Die Kirche selbst übermittelte die Erinnerung daran und die Sehnsucht nach einer Erneuerung dieses Zustandes einem späteren Zeitalter. Der Papst war es, der dem Franken Karl den Stirnreif der Cäsaren umlegte. Ein Jahrtausend hat er auf dem Haupt seiner Nachfolger geruht; in schwerem Kampf mit der Kirche selbst, die gegen jenen doch von ihr genährten allgemeinen Anspruch des Kaiserrechts ihr Vor- und Eigenrecht aufstellte und verteidigte. Im Kampf der beiden gleich allgemeinen Rechte um die Welt wuchsen neue Gebilde groß, »Staaten«, die sich im Gegensatz zum Reich nicht das Recht auf die Welt, nur ihr eigenes zu erstreiten wähnten. Diese Staaten waren also aufgekommen als Rebellen gegen die in die Obhut des Kaisers gegebene Rechtseinheit der von der einen Schöpfermacht erschaffenen Welt. Und im Augenblick, wo sie festen Grund in der Schöpfung gefunden zu haben glauben durften, im Augenblick, wo der Staat sich eingenistet hatte in die natürliche Nation, wurde die Krone endgültig vom Haupte des römischen Kaisers genommen, und der neufränkische Nationalkaiser setzte sie sich auf. Ihm folgten als Vertreter ihrer Nationen andre nach; aber mit dem Namen des Kaisers schien auch der Wille zum Reich nun auf die Völker übergegangen zu sein; die Völker selbst wurden jetzt die Träger des übervölkischen weltgerichteten Willens. Und wenn dieser Wille zum Reich sich in den Völkern wechselseitig zerrieben hat, so wird er eine neue Gestalt annehmen; denn er öffnet in seiner doppelten Verankertheit so-

wohl in dem göttlichen Weltschöpfer, dessen Macht er spiegelt, wie in dem Erlösungssehnen der Welt, dem er dient, den einen notwendigen Weg der Christenheit in den Teil des All, der die Welt ist.

Der andre Weg führt durch die Kirche. Auch sie ist ja in der Welt. So muß sie mit dem Staat in Zwist kommen. Sie kann nicht darauf verzichten, sich selber rechtlich zu verfassen. Sie ist eben sichtbare Ordnung, und keine, die der Staat, etwa da sie sich bloß auf ein bestimmtes Gebiet beschränkt, dulden könnte, sondern Ordnung, die nicht weniger allgemein sein will als er. Auch ihr Recht, nicht bloß das des Kaisers, erfaßt irgendwann einmal jeden. Sie holt den Menschen heran zum Werk der Erlösung und weist diesem Werk eine Stätte in der geschaffenen Welt; Steine aus dem Gebirge müssen herangefahren werden und Stämme im Walde gefällt, daß das Haus erstehe, worin der Mensch Gott dient. Weil sie also in der Welt ist, sichtbar und eignen allgemeinen Rechts, so ist sie ebensowenig wie das Kaiserreich etwa selber das Reich Gottes. Dem wächst sie in ihrer säkularen, ihrer weltlichen Geschichte durch die Jahrhunderte entgegen, ein Stück Welt und Leben auch sie, das erst in seiner Beseelung durch die Liebestat des Menschen verewigt wird. Die Kirchengeschichte ist so wenig Geschichte des Reichs Gottes wie die Kaisergeschichte. Denn es gibt überhaupt im strengen Sinn keine Geschichte des Reichs Gottes. Das Ewige hat keine Geschichte, höchstens eine Vorgeschichte. Die Jahrhunderte und Jahrtausende der Kirchengeschichte sind nur die durch die Zeit wechselnde irdische Gestalt, um die allein das Kirchenjahr den Heiligenschein der Ewigkeit webt.

Den Kreis des geistlichen Jahres, ihn gilt es nun abermals zu durchlaufen. Im vorigen Buch hatten wir ihn als den Lehrgang des gemeinsamen Schweigens kennen gelernt, vom gemeinsamen Hören über das gemeinsame Mahl hin zum gemeinsamen Anbeten. Dieser Gang bleibt auch hier der gleiche. Dort freilich, wo ein Volk und seine Ewigkeit sich

im Kreislauf des Jahres abspiegeln sollte, war es auf die Gemeinsamkeit, so des Hörens wie des Essens und Kniens angekommen, und so hatte da die Lehre von den Formen des gemeinsamen Lebens überhaupt die Darstellung der Liturgie unterbauen müssen. Hier hingegen handelt es sich um einen gemeinsamen Weg und dessen Ewigkeit, also nicht um eine gemeinsame Gestalt, ein gemeinsames Ergebnis, ein gemeinsames Dasein, sondern um ein gemeinsames Gehen, gemeinsames Tun, gemeinsames Werden. Sollen hier also jene Stationen des gemeinsamen Schweigens wiedererscheinen, so müßte es hier geschehen in der Bereitung der einzelnen Seele zu den Gemeinsamkeiten. Jede dieser Gemeinsamkeiten erfordert ja eine bestimmte Gerichtetheit der Seele; ohne solche Gerichtetheit wird sich die Seele nicht auf den Weg machen. Das ewige Leben ist ein Übergreifendes, in dem der Einzelne mitlebt, wie er hineingeboren ist. Am ewigen Weg teilzunehmen, muß er sich selbst als Einzelner entschließen und bereiten.

Wo geschähe nun solche Bereitung der einsamen Seele auf die Gemeinsamkeit? Wo geschähe denn überhaupt der Seele eine Formung, die ihr im stillen Kämmerlein ihrer Einsamkeit ihr selber unbewußt die Form verliehe, in der sie mit andern zusammenstimmte; ja wirklich: wo würde die Einzelseele auf den Ton gestimmt, der sie mit andern zusammenstimmen ließe in harmonischer Stimmung? Solche Stimmung, unbewußt und doch die Seele geleitend auf den Weg der höchsten Bewußtheit, des schweigenden Einverständnisses mit andern, kommt der Seele nur von einer einzigen Gewalt her: von der Kunst. Und nicht von der Kunst, wie sie sich selbst samt ihrem Schöpfer und ihrem Genießer am liebsten absondern würde von aller Welt in ein letztes Abseits, sondern allein von einer Kunst, die aus jenem Sonderreich den Rückweg ins Leben gefunden, wirklich gefunden hat, den schon jene in ihr Sonderreich gebannte Kunst allenthalben als ihre Erlösung von sich selbst gesucht hatte. Erst die Künste, die man mit einem als Herabwertung gemeinten, in Wahrheit sie adelnden Namen

als angewandte bezeichnet, erst sie führen den Menschen, ohne auch nur einen Funken von ihrer Herrlichkeit einzubüßen, ganz wieder ins Leben zurück, aus dem er, solange er sich dem »reinen« Kunstgenuß hingab, sich entfernt hatte. Ja, sie sind es allein, die ihn ganz heilen können von jener Krankheit der Weltentfremdung, die den Kunstfreund in den trügerischen Wahn höchster Gesundheit einwiegte grade dann, wenn er sich der Krankheit widerstandslos öffnete. Die Kunst entgiftet so sich selber; sie reinigt sich und den Menschen von ihrer eigenen Reinheit, sie wird aus einer anspruchsvollen Geliebten seine gute Frau, die ihn durch die tausend kleinen Dienste des Alltags und die Pflege des Hauses kräftig macht für den Markt und die großen Stunden des öffentlichen Lebens, und dabei selber in ihrer Würde als Herrin des Hauses erst zur Vollreife ihrer Schönheit aufblüht.

Unter den Künsten waren es die bildenden als die Künste des Raums, die gleichsam die Schöpfung nachschufen. Aber ihre Werke sind in Galerien, Museen, Kabinetten verschlossen, in künstlichen Rahmen, auf eigenen Sockeln, in Mappen, ein jedes von den andern geschieden, doch nicht so ganz geschieden, daß nicht jedes Werk jedes andre störte. — Leichenkammern der Kunst. Da kommt die Baukunst und erlöst die Gefangenen und geleitet sie in festlichem Zuge in der Kirche feierlichen Raum. Nun schmückt der Maler Decken und Wände und den reichen Schrein des Altars, der Bildhauer Säulen und Giebel, Pfeiler und Gesims, der Zeichner das heilige Buch. Doch ists nicht Schmuck bloß; die Künste sind nicht Mägde geworden, dienstbar fremdherrlichem Zweck, sondern erst hier erwachen sie aus dem Scheintod jener Leichenkammern zu ihrem wahren Leben. Denn wiewohl sie Künste des Raums waren und jedes Werk sich seinen eigenen Raum schuf, so war das eben nur ein eigener, und das heißt: ein »idealer« Raum, der sich also an dem wirklichen Raum wundstieß, so daß er nach jenen soeben erwähnten künstlichen Scheidewänden, als Rahmen, Sockeln, Mappen, verlangte, eben als Sperre gegen die Berührung mit dem wirklichen Raum. So schien das Kunst-

werk zur Einsamkeit verurteilt auch gegen seinesgleichen; denn die »Idealität« seines Raumes bestand darin, daß er nur dieses Kunstwerks eigener Raum war, wie denn aller »Idealismus« mit seinem vorgeblichen Zugutsein für die Wirklichkeit in Wahrheit meist nur eine Flucht vor der allzugemeinsamen Wirklichkeit ins Traumland der Eigensucht ist; und so kommen auch die idealen Räume mehrerer Kunstwerke aus sich heraus nicht zusammen.

Erst indem die Werke aus dem magischen Bannkreis ihres idealen Raums heraus und in einen wirklichen Raum hineingestellt werden, erst damit werden sie selber vollwirklich und hören auf, bloß Kunst zu sein. Nun aber gibt es nur eine Art vollwirklichen Raums in der Welt; denn der Raum, in dem die Welt selber wohnt, ist — zwar nicht von ästhetischer, aber von »transzendentaler« »Idealität«: seine Wirklichkeit ist nur wirklich in ihrem Verhältnis zu ihrem Gedachtwerden, aber nicht zum — Geschaffensein. Geschaffen ist nur die Welt, und der Raum wie alles Logische nur als ihr Teil; der Raum, in dem die Welt wäre, also der Raum der Mathematiker, ist nicht geschaffen. Daher es kommt, daß wenn man, wie es Mathematik und Physik tun, die geschaffne Welt unter den Formen des Raums betrachtet, man sie notwendig ihrer schlechthinnigen, über alle Möglichkeiten hinausgehobnen Tatsächlichkeit, die sie als Schöpfung hat, entkleidet und sie zum Spielball der Möglichkeiten verrelativisiert. Vollwirklich ist erst der Raum, den auf Grund der geoffenbarten Raumrichtungen und Raumverhältnisse von Himmel und Erde, Zion und aller Welt, Bethlehem-Ephrata und den Tausenden Judas, die Baukunst schafft: erst von ihm aus, von den Punkten, die der Baumeister auf der Erdoberfläche, und den Maßen und Richtungen, die er innerhalb des Bauwerks festlegt, strahlt ein fester, unverrückbarer, ein geschaffner Raum, wo klein und groß, Mitte und Enden, oben und unten, Osten und Westen gilt, auch hinaus in die bis dahin zwar geräumige, aber selber unräumlich geschaffne Welt und verräumlicht sie.

Und wiederum ist es unter den Gebäuden nur die eine Art, die Raum schlechthin ist, nämlich nicht in Räume zerfällt, die

verschiedenen Zwecken dienen, wie alle Wohn-, Geschäfts-, Amtsgebäude, aber auch die Versammlungs-, Schau- und Wirtshäuser. Denn überall hält sich der Mensch auf aus irgend einem besonderen Zweck, der so für jeden ein besonderer ist und also die Zerfällung des Raums in Räume fordert; selbst Saalbauten sind höchstens aus Zufall einräumig; an sich spricht nichts dagegen, daß in einem Gebäude mehrere Versammlungs- oder Konzertsäle »untergebracht« sind, und meistens ist es der Fall; denn da die Menschen sich immer nur zu einem bestimmten Zweck darin versammeln sollen, so ist gar nicht zu sehen, warum nicht andre Menschengruppen gleichzeitig unter demselben Dach zu anderm Zweck versammelt sein sollten. Nirgends weilt eben der Mensch bloß, um in einem Raum gemeinsam mit andern zu weilen. Solcher Raum schlechthin ist ihm nur das Gotteshaus, das einzige unter allen mit überall gleicher, fester Orientierung und mit ganz notwendiger Einräumigkeit. Denn hier allerdings wäre es ein beleidigender, ein unausdenkbarer Gedanke, daß unter einem Dach mehrere räumlich getrennte Kirchen der gleichen Gemeinschaft beisammen wären. Wo das doch vorkommt — und es kommt ja grade bei uns vor — da hat, wie überhaupt in ecclesia pressa, die Baukunst nichts zu suchen; sie braucht Freiheit, Geräumigkeit, in die sie ihren Raum hineinschaffen kann. Es ist ein Zeichen für jene notwendige Einräumigkeit, daß die Kirche der einzige Bau ist, dessen Grundriß von jedem Besucher sofort und in jedem Augenblick erkannt und empfunden wird, nicht wie sonst bloß als Grundriß des Raumteils, in dem man sich grade befindet, sondern als Grundriß des Gebäudes. Kirchen sind die einzigen Bauwerke, die wirklich, wie es die höchste Forderung verlangt, im Geiste des Baumeisters von innen nach außen gebaut werden können, ja müssen.

Indem die Baukunst also hier einen einigen Raum schafft, einen schön geformten und doch für einen Zweck, und für einen notwendigen, ja den allgemeinsten des menschlichen Lebens, recht eigentlich also angewandte Kunst, nehmen nun

auch alle Werke der »reinen« Künste teil an der Wirklichkeit des architektonischen Raums, der nunmehr all jene »idealen« Räume in seine große eine Raumwirklichkeit eingliedert und mit seinem kräftigen Pulsschlag die krankhafte Blässe jener Scheinräume rötet. Und in diesen Raum und seine Notwendigkeit wird nun alles Körperliche hineingezogen, was in ihm sich aufhält. Hier allein gewinnen die Dinge als Dinge Notwendigkeit. Allermindestens die Notwendigkeit, welche die Dinge etwa auch sonst umgibt, hat ihren Ursprung zumeist hier. Nur kultische Gegenstände sträuben sich, einmal geformt, gegen jede Abänderung ihrer Form; es sind eben keine Dinge mehr wie andre Dinge; es sind, so gewagt der Ausdruck klingen mag, lebendige Dinge geworden. Die Thora und die Estherrolle sind die einzigen bis in die Gegenwart genau in der antiken Form erhaltenen antiken Bücher, aber durch diese streng erhaltene Form ist eine Thorarolle nun auch kein gewöhnliches Ding mehr; es knüpfen sich, man möchte sagen, persönlichere und mindestens gleich lebendige Gefühle an so eine Pergamentrolle wie an das, was darauf steht. So gibt es auch kein Gewand, das sich so streng erhielte wie das kultische. Wieder sei hier an die Erhaltung des antiken Kleides im jüdischen Gottesdienst erinnert. Bei den Priestergewändern der römischen und östlichen Kirche liegt es ähnlich. Ja die Kleidung überhaupt muß hier ihren Ursprung haben. Den Panzer legt man ab, wenn man ihn nicht mehr braucht, und so ist jedes Gewandstück zunächst ebenfalls nur ein Gebrauchsgegenstand und also nicht das was heute das Kleid ist. Denn heute machen wirklich Kleider Leute; das Kleid gehört zum Menschen, er ist nicht komplett, wenn er nicht der Gelegenheit entsprechend angezogen ist. Das Kleid reiht ihn ein in die menschliche Gemeinschaft. Diese Beseelung aber des Kleides, dieses sein Notwendigwerden geschieht zuerst, und wieder unter dem raumschaffenden und alles raumeingliedernden Zwang des Gotteshauses, dem Priester. Die priesterliche Tätigkeit ist die erste, die der Mensch nur in bestimmter Kleidung ausüben kann. So fluten in einem wirklichen Raum Wellen von Wirk-

lichkeit durch alles, was in ihn eintritt. Alles Körperliche wird lebendig; seine Form gewinnt Bestand und Fähigkeit sich fortzupflanzen über die Zeit, und der Mensch gibt die Freiheit auf, zu erscheinen wie es der Zufall grade bringt, und schickt sich in den Ort. Sein Körper verzichtet auf die Darstellung seiner Persönlichkeit und kleidet sich nach dem Gesetz des Raums, der ihn mit andern vereinigt. Die Körperlichkeit des Menschen lernt von ihrer Eigenart zu schweigen, — ein erster Anfang nur für das was noch kommt.

Denn der Zweck des einen Raumes, das wodurch die Baukunst zur angewandten Kunst wird, ist ganz einfach der: das Gefühl der Vereinigung in jedem einzelnen zu erzeugen, schon ehe diese Vereinigung selbst gegründet ist. Gegründet wird sie ja erst im Hören des gemeinsamen Worts. In ihm ist sie schon da. Im einen Raum könnte eine Menge zusammensein ohne das Gefühl der Zusammengehörigkeit. Aber der gemeinsame Raum erregt dennoch in jedem Einzelnen wenigstens den Wunsch oder besser: das Vorgefühl der Gemeinsamkeit. Er zwingt die Seele jedes Einzelnen auf den Weg, der zum Eintritt in das gemeinsame Schweigen der Hörer des Worts führt. Er stimmt die Seele. Weiter begleitet die Muse den Menschen nicht, selbst hier nicht, wo sie nicht die zweckfreie Muse der »reinen« Kunst ist, sondern die in den Pflichtenkreis des Lebens eingetretene der angewandten. Das Leiten muß auch hier eine andre Macht übernehmen: eben das Wort.

Das Wort bedeutete im jüdischen Gottesdienst mehr schon die gemeinsame Fahne als die erst gemeinschaftgründende Macht. Die auffallende Unaufmerksamkeit der nicht unmittelbar Beteiligten, mit der zumeist die Schriftvorlesung einhergeht, ebenso wie die jahrhundertelange Zurückdrängung der Predigt zeigen, daß die Gemeinschaft nicht erst im Hören hergestellt wird, sondern daß die Vorlesung, deren Stellung im Gottesdienst doch durchaus zentral bleibt, mehr nur Symbol der schon gegründeten Gemeinschaft, des schon gepflanzten »ewigen Lebens« ist. Im Christentum liegt das anders. Hier

nimmt das Wort wirklich den Einzelnen an der Hand und leitet ihn den Weg, der ihn zur Gemeinschaft führt. Die Vorbereitung, die der kirchliche Bau begann, wird von dem Wort zum Abschluß gebracht. Mit gutem Grund hat ihm darum Augustin die Bedeutung einer Grundlage der Sakramente und später die Kirche Luthers die Stellung des wichtigsten Sakraments, das erst die andern zu Sakramenten macht, gegeben. Denn die Sakramente dienen »zur Vervollkommnung des Einzelnen in dem, was zum Gottesdienst gehört«. Und das Wort ist die Vorbereitung auf diese Vorbereitung des Einzelnen. Mit gutem Grund andrerseits hat die römische Kirche es deshalb, eben weil es nur Vorbereitung ist, nicht unter der Siebenzahl ihrer Sakramente mitgezählt. Entbehren kann und will auch sie es nicht und läßt es bei allen Sakramenten mitwirken. Die protestantische Predigt aber hat sich gradezu zum Hauptstück des Gottesdienstes ausgewachsen, gemäß jener stark an den Einzelnen appellierenden Richtung des Protestantismus, die also ganz natürlich auf das Mittel, das den Einzelnen erst überhaupt einmal heranbrachte, den höchsten Wert legen mußte und muß.

Als Fest des gemeinsamen Hörens gründet auch hier das allwöchentliche Fest der Schöpfung das geistliche Jahr. Aber die Kirche hat eine Tat von tieferer Bedeutung getan als ihr selber bewußt war, indem sie, um sich schroff von der Synagoge zu scheiden, das Fest vom siebenten auf den ersten Tag der Woche verlegte. Die Stimmung, die im Sabbat höchstens die Gebete zu Sabbatausgang durchzieht, der Vorschau auf die kommenden sechs Werktage, hier herrscht sie ganz. Am Sonntag häuft sich der Christ seinen Schatz geistlicher Stärkung, den er im Lauf der Woche verbraucht. Der Sabbat ist Fest der Erlösung; er ist es sogar doppelt, in seinen beiden Begründungen, sowohl als Erinnerung des Werks vom Anfang, denn er feiert die göttliche Ruhe des siebenten Tags, wie als Gedenktag der Befreiung aus dem Sklavenhaus Egypten, denn sein Zweck ist, daß Knecht und Magd ruhen wie ihr Herr. Schöpfung und Offenbarung münden bei ihm in der Ruhe der Erlösung. Der Sonntag, der die Vorschrift der Ruhe selten, auch in sonst gesetzlich gerichteten Zeiten, sehr streng ge-

nommen hat, ist ganz zum Fest des Anfangs geworden. Unter dem Sinnbild des Anfangs der Welt feiert er vornehmlich den Anfang der Woche. Wir erkannten, mit welcher Kraft das christliche Bewußtsein von der Mitte des Wegs, auf der es steht, hin zum Anfang drängte. Das Kreuz ist immer Anfang, immer Ausgangspunkt der Koordinaten der Welt. Wie die christliche Zeitrechnung dort anfängt, so nimmt auch der Glaube von dort immer neuen Anlauf. Der Christ ist ewiger Anfänger; das Vollenden ist nicht seine Sache, — Anfang gut, alles gut. Das ist die ewige Jugend des Christen; jeder Christ lebt sein Christentum eigentlich noch heutigen Tags, als wäre er der erste.

Und so ist der Sonntag in seiner über das Tagewerk der Woche seinen Segen ausstrahlenden Kraft das rechte Bild dieser immer von frischem, immer jung, immer neu die Welt überstrahlenden Kraft des Christentums. Und ebenso wie es für unser geistliches Jahr bezeichnend ist, daß sein Anfang unmittelbar an den Schluß der Feste der ewigen Erlösung anschließt, gewissermaßen aus diesem Schluß herauswächst als ein nun trotzdem, da eben die Zeit für diese Ewigkeit noch nicht gekommen, wieder neu Beginnen, so beginnt das Kirchenjahr, ebenfalls höchst bezeichnend, mit dem ersten Adventssonntag als dem Vorklang des Fests, mit dem die christliche Offenbarung anhebt, — so etwa als wenn der Kreislauf der Sabbate begönne vor dem Fest der nationalen Befreiung. Wie uns das höchste Fest der Erlösungsfeste, der Versöhnungstag, ohne regelmäßig auf einen Sabbat zu fallen, gesteigert sabbatlichen Charakter trägt, so liegt ein gesteigert sonntäglicher Glanz für den Christen über dem Fest der beginnenden Offenbarung, das ebenfalls und sogar in auffälligem Gegensatz zu seinen Geschwisterfesten Ostern und Pfingsten, äußerlich nicht auf den Sonntag festgelegt ist.

Denn ja auch hier im Jahr der Kirche hebt sich gleich wie bei uns über dem in den Sonntagen gelegten Unterbau der Schöpfung nun, und ebenfalls in einer Folge von drei Festzeiten, eine jährlich wiederkehrende Feier der Offenbarung.

Und unter den Künsten sind es die tönenden, die sich der Offenbarung zuordnen. Denn in der Offenbarung bricht durch die Öffnung des Augenblicks der Strahl der Zeit in das breite Becken des geschaffenen Raums, und die Musik ist die Kunst, die aus dem Augenblick eine Zeit hervorspinnt. Jedes Musikwerk erzeugt eine eigene Zeit. Der Wirklichkeit des inneren Lebens gegenüber ist es eine ideale Zeit; so wird die Musik für ihre Verehrer zur Flucht aus den Aufregungen oder je nachdem auch der lähmenden Langeweile ihres wirklichen Lebens, ganz ähnlich wie die bildenden Künste ihren Freunden den Ausweg öffnen aus der Häßlichkeit oder je nachdem Kleinlichkeit ihrer Umwelt. So sparen die Künste dem Menschen die harte Arbeit, Freiheit und Form in die Welt, Zucht und Leben in die Seele zu pflanzen. Er findet ja alles, was er verlangen kann, in Museen und Konzertsälen. Hier kann er sich befriedigen und sich für beliebig lange darüber hinwegtäuschen, daß die Wirklichkeit um ihn und in ihm — so ganz anders ist. Ja er ist im Stande und sucht die Schuld für diesen Widerspruch zwischen Ideal und Leben beim Leben und macht auf dem Heimweg aus dem Konzertsaal den Schöpfer dafür verantwortlich, daß er Welt und Seele so ungefüge geschaffen habe, statt die Verantwortung einzig auf den zu wälzen, dem die Arbeit des Andersmachens aufgelegt ist, ihn selbst, den Menschen.

Fast gefährlicher noch als die Selbstbefriedigung an den bildenden Künsten ist die des »Musikalischen«. Denn der Liebhaber der bildenden Künste vergißt schließlich über seinem Genuß nur die Welt, aber der Musikalische vergißt über der Musik sich selber. Jener schaltet sich bloß aus dem fruchtbaren Leben aus und kann am Ende doch auch wieder den Rückweg finden; dieser aber verdirbt sich selber, entkräftet seine eigene Seele, und ist so von der Möglichkeit, wieder ins Leben zurückkehren zu können, noch um eine ganze Stufe weiter entfernt als jener. Der Musikalische kann in sich jedes beliebige Gefühl willkürlich erwecken und er kann — schlimmer noch — das Gefühl, das in ihm ist, in sich selbst zur Ent-

ladung bringen. Das Musikwerk, indem es seine eigene, »ideale« Zeit erzeugt, verleugnet die wirkliche. Es läßt seinen Hörer das Jahr vergessen, in dem er lebt. Es läßt ihn sein Alter vergessen. Es trägt ihn bei wachem Leibe hinüber zu den Träumenden, von denen es heißt, daß sie ein jeder seine eigene Welt haben. Mag er dann unsanft erwachend rufen »besser nie geträumt«, — bei nächster Gelegenheit greift er dennoch wieder nach der Flasche und trinkt sich seinen Lethe-rausch. So lebt er ein fremdes Leben, nein noch nicht einmal ein fremdes; er lebt hundert Leben, von Musikstück zu Musikstück ein andres, und keins ist sein eigenes. Wahrlich, der Hund, der sich höllenheiß betrübt, weil seine Dame Flügel spielte, lebt echter, ja wenns erlaubt ist »menschlicher«, als der »Musikalische«.

Das Freventliche an der Musik sind die idealen Zeiten, mit denen sie die wirkliche Zeit zersetzt. Soll sie von diesem Frevel ihres Reinseinwollens gereinigt werden, so müßte sie sich also aus ihrem Jenseits herausführen lassen in das Diesseits der Zeit und ihre ideale Zeit eingliedern in die wirkliche. Das aber würde für sie den Übergang bedeuten aus dem Konzerthaus in die Kirche. Denn die Zeit, in der die Ereignisse der Welt ablaufen, ist genau wie der Raum, in den die Welt hineingeschaffen ist, auch bloß »ideal«, bloß »für das Erkennen«, und also ohne Anfang, Mitte, Ende; denn die Marke der Gegenwart als des Standpunkts des Erkennens verschiebt sich unaufhörlich. Erst die Offenbarung befestigt ihre Marke in der Mitte der Zeit, und nun gibt es unverschiebliches Zuvor und Hernach, gibt es eine vom Rechner und dem Ort des Rechnens unabhängige Zeitrechnung für alle Orte der Welt. Diese wirkliche Weltzeit, die also nach und nach alles Geschehen ergreift und durchdringt, spiegelt sich nun mit vollster Deutlichkeit und faßbar für die kurzlebigen Menschen in dem geistlichen Jahr; und hier wiederum insbesondere in den Festen, die als Feste der Offenbarung rückweisend auf die Schöpfung der Offenbarung, vorweisend auf die geoffenbarte Erlösung die unabsehbare Ewigkeit des Gottestages in den

jährlichen Kreislauf des Kirchenjahres hineinnehmen. Indem die Musik sich diesen Festen und überhaupt dem Kirchenjahr einfügt, steigt das einzelne Musikwerk heraus aus dem künstlichen Rahmen seiner idealen Zeit und wird ganz lebendig, weil es gepfropft wird auf den säftereichen Stamm der wirklichen Zeit. Wer einen Choral mitsingt, wer Messe, Weihnachtsoratorium oder Passion hört, der weiß ganz genau, in welcher Zeit er ist; er vergißt sich nicht und will sich nicht vergessen; er will sich nicht aus der Zeit flüchten, sondern im Gegenteil: er will seine Seele mit beiden Beinen in die Zeit, in die allerwirklichste Zeit, in die eine Zeit des einen Welttags, dessen alle einzelnen Welttage nur Teile sind, hineinstellen. Dahin soll ihm die Musik das Geleit geben. Wieder kann sie es ja nur bis ans Tor. Wieder muß ihr hier das Sakrament das Geschäft abnehmen und den Menschen dahin leiten, wohin er soll. Aber die Vorbereitung dieser Vorbereitung des Einzelnen, der sich auf den ewigen Weg begab, lag bei ihr in den rechten Händen.

Denn die Musik ist es, die jene erste im gemeinsamen Raum und dem gemeinsamen Hören des Worts gegründete Zusammengehörigkeit nun steigert zur bewußten und tätigen Zusammengehörigkeit aller Versammelten. Der von der Baukunst erst geschaffene Raum wird nun von den Klängen der Musik wirklich erfüllt. Der den Raum füllende, von allen gemeinsam in mächtiger Einstimmigkeit gesungene Choral ist die eigentliche Grundlage der kirchlichen Anwendung der Musik; noch in den Bachschen Passionen lebt er fort, und auch die römische Kirche hat ihn weitergepflegt, wenn auch die musikalische Messe von ihm wegführt. Im Choral ist die Sprache, die sonst aus jedes Einzelnen Mund ihr eigenes und besonderes Wort zu reden hat, zum Schweigen gebracht. Nicht zu jenem Schweigen, das einfach stumm dem verlesenen Wort zuhört, sondern zum Schweigen seiner Eigenheit in der Einmütigkeit des Chors. So wird im gemeinsamen Mahl Gemeinsamkeit des Lebens bezeugt und bewußt; alle tuen in bewußter Gemeinschaft das Gleiche, nämlich Essen, und jeder tut es doch im ganz wörtlichen Sinne »für sich«.

Zu dieser Gemeinsamkeit des Lebens, wie sie dann im Sakrament sich verwirklicht, stimmt nun die Musik die Seelen vor. Die beim Eintritt in den gemeinsamen Raum nur zur Gemeinschaft überhaupt, zur Möglichkeit von Gemeinschaft vorgestimmten Seelen werden im gemeinsamen Singen des Chorals vorgestimmt zur wirklichen Gemeinschaft. Auch die musikalische Messe ist ja, obwohl bloß mitgehört nicht mitgesungen, doch im Grunde ebenso sehr wie der Choral eine Vorstimmung aller Einzelnen zur Gemeinschaft; denn Musik Hören ist ein ganz anderes Hören als das Hören eines vorgelesenen Texts oder einer Predigt: es gründet keine Gemeinschaft, sondern es erregt die Versammelten, einen jeden für sich, zu den gleichen Gefühlen, — einen jeden für sich, wie der Anblick eines Konzertpublikums unmittelbar zeigt. So ist das Anhören der musikalischen Messe in dieser Beziehung völlig gleichwertig dem Gesang des Chorals. Der Einzelne wird, nachdem ihn leiblich der gemeinsame Raum aufgenommen hat, nun in seiner Seele als redender Einzelner ergriffen, und indem die Rede in die Zucht von Rhythmus und Melodie genommen wird, lernt die Eigenheit des eignen Worts des Einzelnen das Verstummen. Er spricht, aber was er spricht, sind nicht seine Worte, sondern die allen gemeinsamen Worte zur Musik.

Die Worte und Gefühle, kurz das Innere des Menschen steigt so in den Stand der Notwendigkeit, in den die Dinge mit ihrem Einzug in den Raum der Kirche eintraten. Das Wort, das zum Text des Gesangs geworden ist, hört auf, ein beliebiges zu sein. Mit Sangweisen erhalten sich Worte. Alle Überlieferung von Worten geschieht in alten Zeiten in festem Gesangston, sowie noch heute dort, wo das Wort noch als gesprochen Wort überliefert wird. Und alle Überlieferung ist ursprünglich kultisch. Der Kult gibt selbst dem bloß gedachten Wort Notwendigkeit: das Brevierlesen des katholischen Geistlichen, das stumme Gebet bei uns sind etwas ganz andres wie Lesen oder Nachsinnen sonst. Der Gedanke hat da ein Feierkleid angezogen, in dem er sich weniger bequem und frei bewegen mag als sonst, aber die Worte, die der Mensch so

denkt, haben eine ganz zweck-, ja selbst gedankenfreie Notwendigkeit und Gültigkeit. Und so wie die Kleidung erst den Menschen in Gesellschaft vollwertig macht, grade weil sie nicht »persönlich« wie der nackte Leib, sondern irgend einer Sitte gemäß ist, so ist der Mensch auch bei sich selber noch nicht recht zu Hause, solange er bloß frei denkt und spricht, was er will und meint, sondern erst, wenn er unbekümmert ein Liedchen vor sich hinsummt oder -pfeift oder ein Sprichwort auf sich bezieht. So ists auch mit Brevier und stillem Gebet. Der Mensch mag im freien Lesen und Denken sogar anscheinend mehr bei der Sache sein und ist es doch mehr hier; denn die Worte sind hier auf eine gemeingültige Höhe des Gefühls gehoben, die sie im Draußen nie erreichen, wo sie stets eigene Worte des Einzelnen bleiben. Nicht mehr lebendig brauchen die Worte durch den Eintritt in die Kirche zu werden wie die Dinge. Lebendig sind sie schon. Aber ihre Lebendigkeit ist vergänglich. Indem die Musik sie aufnimmt, werden sie dauerhaft. Und wenn die Musik Kirchenmusik ist, dann treten sie mit ihr ein in den Kreislauf des Jahrs und werden durch die Eingliederung in den ewigen Tag des Herrn selber ewig.

Was die Musik vorbereitet, die Leitung der einzelnen Seele auf den gemeinsamen Weg, das vollendet nun das Sakrament und als das höchste unter ihnen das Abendmahl. Aufs deutlichste wieder unterscheidet es sich als Feier des Wegs vom jüdischen Abendmahl am Befreiungsfeste, aus dem es entstand. Denn da wird die Gemeinschaft des Mahles als wirkliches gemeinsames Leben sichtbar; dort hingegen sitzt die Gemeinde nicht um den Tisch des Herrn zum Mahl vereinigt, sondern ein jeder tritt einzeln hin, ein jeder geht, und das Gemeinsame ist allein die Gemeinsamkeit des Kelchs, die Gleichheit der Speise, des Weihworts, des Glaubens. Was dem Menschen in der Musik erst halb ins Bewußtsein treten konnte, die Gemeinsamkeit des im Schweigen seines Eigen-Ichs lebendig gewordenen Gefühls, das wird ihm im Genuß des Sakraments vollbewußt. So ist das Sakrament des Mahls recht eigentlich Zeichen und Träger der Offenbarung, und indem es in der Messe zum

Kernstück jedes, selbst des täglichen Gottesdiensts wird, rückt es die Offenbarung in die Mitte des Gottesdiensts überhaupt. Wie denn wirklich die im Sakrament erlebte und genossene Gegenwart Christi ja für den Christen infolge seines auf Wegmitte und Weganfang gerichteten Glaubens Ähnliches bedeutet, wie uns die gewisse Zuversicht der trotz alles Verzugs bevorstehenden Zukunft des Messias und seines Reichs. So wie unser ganzer Gottesdienst, auch wo er der Erinnrung von Schöpfung und Offenbarung geweiht ist, dennoch ganz durchsetzt ist von dem Erhoffen und Erharren der Erlösung, so der christliche ganz vom Gedanken und gegenwärtigen Gefühl der Offenbarung.

Die drei Festzeiten, in denen auch dem Christen die Offenbarung ins Kirchenjahr eintritt, beginnen mit der Weihnachtszeit, die, am Anfang des Kirchenjahres stehend, ähnlich wie das jüdische Befreiungsfest ein Fest des Anfangs ist. Dieser Anfang, diese Schöpfung der Offenbarung muß hier die fleischliche Geburt sein, wie beim Volk die Befreiung; die Freiwerdung des »erstgeborenen Gottessohns« zu einem Volke und die Fleischwerdung des »eingeborenen« zu einem Menschen entsprechen einander so genau wie sich das Volk und der Einzelne, Welt und Mensch, entsprechen können. Beide Feste feiern den Anfang des sichtbaren Ganges der Offenbarung über die Erde. Die Schriftverlesung steht bei keinem der christlichen Feste so sehr im Mittelpunkt der ganzen Feier wie hier in der Weihnachtsgeschichte. Sie ist eben das Eu-angelion im Evangelium. Auch hier ist genau das gleiche bei unserm Befreiungsfeste der Fall; nirgends wird die dem Fest zugrundeliegende Erzählung im Kult selber so breit und so als Mittelpunkt behandelt wie hier, wo ihr jenes eigne Büchlein gewidmet ist, das wir zum häuslichen Abendmahl lesen und das uns die »Geschichte« schlechtweg heißt, — unter all den zahllosen Hagaden »die« Hagada. Mit dieser Zentralstellung der verlesenen Geschichte in der Festfeier erweist sich also auch Weihnachten als das innerhalb der Offenbarungsfeste wiederkehrende Fest des gemeinsamen Hörens, des Hörens der frohen Botschaft.

Aber zugleich gewinnt nun das Antlitz des Fests auch schon die reinen Gegenwartszüge der Offenbarung, indem es zur Mitte einer vielwöchigen Festzeit wird. Die Adventszeit vorher erneuert die Erinnerung an die Prophetie des »alten« Bundes und gründet so dem Weihnachtswunder einen eigenen Schöpfungsgrund. Im Neujahrsfest aber und im Fest der drei Könige klingt innerhalb der Weihnachtsfestzeit die Erlösung, das Zueinanderkommen von Glauben und Leben, vor: das Neujahrsfest ist das Fest der Beschneidung des Kindes, mit der nach jüdischer Auffassung die Zugehörigkeit zum Volk, die unmittelbar und letzthin allein auf dem Geheimnis der Geburt beruht, in der ersten Befolgung eines Gesetzes öffentlich bekundet wird; entsprechend leitet dies Fest den Gang des Kircheniahrs aus seinem eignen höheren Anfang hinein in den Kreis des bürgerlichen Jahrs; und die Anbetung der Könige aus dem Morgenland spielt vor auf die künftige Anbetung durch die Könige und Völker aller Lande; beide Feste zusammen also auf das Doppelereignis, das unter Konstantin eintrat: das sich Einordnen des Christentums in den Staat, das sich Bekehren des Staats zum Christentum. Und also zwischen seinen eignen Schöpfungsgrund und seine eigene Erlösungsvorwegnahme eingestellt wird so das Weihnachtswunder selber schon zur ganzen Offenbarung.

Aber die eigentliche Festzeit der Offenbarung innerhalb der drei Feste der Offenbarung sind doch erst die Ostern. Erst Golgatha und das leere Grab, nicht schon der Stall von Bethlehem gilt der Christenheit für den Anfang ihres Wegs. Das Kreuz jedenfalls, und nichts vorher aus dem »Leben Jesu«, ist es, was ihr von jedem der zahllosen Mittelpunkte ihres ewigen Wegs aus immer gleich nah sichtbar bleibt. Gleichwie auch uns erst das Sinaiwunder, die Gabe der Thora, und nicht schon der Auszug aus Egypten, die Offenbarung bedeutet, die uns immerfort als gegenwärtig begleitet; des Auszugs müssen wir uns erst erinnern, und sei es auch so leibhaft als wären wir selbst dabei gewesen; aber der Thora brauchen wir uns nicht zu erinnern, sie ist gegenwärtig. So ist dem Christen nicht die

Krippe, sondern das Kreuz immer gegenwärtig; dies, nicht jene, hat er immer vor Augen; wie uns von der Thora gesagt ist, so könnte ihm vom Kreuz gesagt werden, es müsse »in seinem Herzen sein, auf daß seine Schritte nicht gleiten«.

Diese Gegenwärtigkeit macht nun das Osterfest auch zum eigentlichen Fest des Sakraments. Wie das eucharistische Mahl im Zusammenhang der Osterereignisse eingesetzt ist, so wird es auch hier vornehmlich empfangen. Und über diese Gegenwärtigkeit hinaus sucht nun die Kirche hier, sei es in der musikalischen Messe, sei es im Passionsoratorium, den Menschen ganz unmittelbar sinnlich unters Kreuz zu stellen; er muß das Haupt voll Blut und Wunden grüßen, unmittelbar von Angesicht zu Angesicht. So wird diese ganze Festzeit, von den Fasten über den Karfreitag hin zum Auferstehungstag, eine einzige Vergegenwärtigung des großen Zentralereignisses des christlichen Lebens: die Fasten lange Vorbereitung; der stille Freitag, den die römische Kirche zurücktreten läßt und die protestantische, der die Fasten fehlen, um so höher feiert, das Ereignis selbst; endlich Ostern der mächtige Ausklang, innerhalb dieses Fests der Offenbarung der Tag der Erlösung.

Der Erlösung selbst ist von den drei Festzeiten die dritte, das Pfingstfest, gewidmet. Es kann sie natürlich nur vorwegnehmen, eben weil es ja innerhalb der Offenbarung bleibt. Es muß sie als einen letzten Akt des Erdenwandels Christi zur Anschauung bringen, ebenso wie das Hüttenfest an die endliche Ruhe erinnern konnte nur in der vorläufigen während der Wanderung. So kann die Pfingstzeit notwendig nur an den Anfang der Erlösung erinnern, nicht an ihren Verlauf, geschweige ihr Ende. Sie muß den Punkt bezeichnen, wo der Weg der Christenheit aus dem schmalen Pfad des Herrn und seiner Jünger zur breiten Heerstraße der Kirche wird Weil die endliche Erlösung, mindestens hier, noch nicht gefeiert wird, sondern nur ihr Vorklang in der Offenbarung, so kann denn dies Fest auch nicht jene höchste Gemeinsamkeit der Menschheit im schweigenden Anbeten selber darstellen, sondern muß sich begnügen, dazu aufzufordern, in freilich allgemeiner,

der ganzen Menschheit verständlicher Aufforderung. Aber diese Allgemein-Verständlichkeit kann nicht schweigend erreicht werden, sondern bedarf noch des Mittels der Rede, die erst durch das Sprachwunder über den Widerstand des sprachgetrennten Heute von damals, das auch heute noch von heute ist, hinwegspringt. Es ist das die erste Wirkung des Geistes, daß er übersetzt, daß er die Brücke schlägt von Mensch zu Mensch, von Zunge zu Zunge. Die Bibel ist wohl das erste Buch, das übersetzt und dann in der Übersetzung dem Urtext gleichgeachtet wurde. Gott spricht allenthalben mit den Worten des Menschen. Und der Geist ist dies, daß der Übersetzende, der Vernehmende und Weitergebende, sich dem Ersten, der das Wort sprach und empfing, gleich weiß. Der Geist leitet so den Menschen und gibt ihm das Zutrauen, auf seinen eignen Füßen zu stehn. Grade als Geist der Überlieferung und Übersetzung ist er des Menschen eigner Geist. Das ist die Geschichte der Pfingstzeit: der Herr verläßt die Seinen, er fährt gen Himmel, sie bleiben auf Erden zurück. Er verläßt sie, aber er läßt ihnen den Geist. Sie müssen nun handeln lernen, ohne ihn doch mit Augen zu sehen; sie müssen lernen zu handeln, als ob sie gar keinen Herrn hätten; aber nun können sie es auch: sie haben den Geist. Im Pfingstwunder beginnt die allerZungen mächtige Kirche ihren Weltgang; im Symbol der Dreieinigkeit, deren Fest dem Pfingsttag folgt, richtet sie sich selbst das Panier auf, das ihre ausschwärmenden Sendboten zusammenhält.

Aber es bleibt immer nur ein Vorblick auf die Erlösung. Die Erlösung selbst hat damit noch keine Stätte im Kirchenjahr. Es müßte ihr eine eigene, eine dritte Art von Festen entsprechen, so wie bei uns zu den Sabbaten und den Wallfahrtsfesten die gewaltigen Tage kommen. Bisher entsprachen den Festen des jüdischen Kalenders solche des christlichen. Was für eine eigene Art von Festen entspräche also den gewaltigen Tagen?

Keine. Zu diesen Festen unsres Kalenders fehlt dem Kirchenjahr — ihm, nicht dem Kalender — die Entsprechung.

Die einzige, die man etwa nennen könnte, läge innerhalb des Kreises der drei Offenbarungsfeste. Es war ja auffällig, daß Weihnachten nicht wie Ostern und Pfingsten sich einer Festzeit des jüdischen Kalenders anpaßte. Und es ist bekannt, daß es einem Wendepunkt des Jahrlaufs der Sonne zugeordnet ist; der unbesiegte Sonnengott des Mithraskults feierte hier seine alljährliche Neugeburt. Aber von dieser fremden Wurzel her hat dann das Fest gleichwohl und grade im führenden Volk der Christenheit und in seinen neuesten Jahrhunderten, eine Entwicklung genommen, die es in eine gewisse Nähe zu den jüdischen Erlösungsfesten brachte. Schon jenes Sichauftun des Hauses für den Einbruch der freien Natur, der im winterlich beschneiten Baum Gastrecht im warmen Zimmer gegeben wird, und die Krippe im fremden Stall, in dem der Erlöser zur Welt kommt, haben ihr genaues Gegenstück in dem freien Himmel, dem das Dach der Laubhütte Durchlaß gönnt, zur Erinnrung an das Zelt, das dem ewigen Volk Ruhe gewährte bei seiner Wanderung durch die Wüste.

Aber darüber hinaus hat sich eine Entsprechung mit dem eigentlichen Fest der Erlösung hervorgebildet, auf die schon einmal hingewiesen wurde. Der Weihnachtstag steht unter den Sonntagen wie der Tag der Versöhnung unter den Sabbaten: er ist, ohne notwendig auf einen Sonntag zu fallen, recht der Sonntag schlechtweg, nämlich als Geburtstag des Kirchenjahrs das, was der Sonntag für die Woche ist: Neubeginn; genau wie der Versöhnungstag, als Tag des Eintritts in die Ewigkeit, in unserm Jahr das ist, was der Sabbat für die Woche bedeutet: Vollendung. Und so hat sich denn auch an beiden Tagen das Wunderbare vollzogen, daß der Vorabend zu gleicher Bedeutung mit dem Festtag selber heranwuchs; der Vorabend des Versöhnungsfests ist der einzige, der die Gemeinde in der sonst nur am morgendlichen Hauptgottesdienst getragenen Feiertracht zeigt; wie durch ihn der Versöhnungstag zum »langen Tag« wird, so durch den Heiligen Abend und seine »lange Nacht« das Christfest. Nur ein Tag aus Nacht und Tag bis wieder zum völligen Einbruch der Nacht — nur

das ist ein ganzer Tag. Denn der Tag liegt zwischen zwei Mitternächten; nur die erste von ihnen ist wahrhaftig Nacht, die andre ist Licht. Und so heißt, einen solchen langen Tag mit Gott leben: ganz mit Gott leben, — das Nichts, das vor das Leben gesetzt ist, und das Leben selbst, und den Stern, der über dem Schwarz der Nacht jenseits des Lebens aufgeht. Der Christ lebt solch ganzen langen Tag am Tag des Anfangs, wir am Tage des Endes. Beide Feste sind so hinausgewachsen über die Bedeutung, die sie ursprünglich hatten. Der Versöhnungstag wurde, was seine Einsetzung kaum ahnen läßt, zum höchsten Feiertag, an dem schon zu Zeiten Philos des Alexandriners genau wie heute auch die sonst Lauen, die sich selten dort sehen ließen, scharenweise ins Haus Gottes strömten und sich mit Beten und Fasten wieder zu ihm zurückfanden. Und so ist Weihnachten umgekehrt aus einem Kirchenfest zum Volksfest geworden, das selbst die entchristlichten, ja die unchristlichen Glieder des Volks in seinen Bann zwingt. Jener Tag, der das Ende vorwegnimmt, ist so ein Zeichen für die innere Selbsterhaltungskraft unsres Volks im Glauben geworden; dieser Tag, der den Anfang erneuert, ein Zeichen für die äußere Ausbreitungsfähigkeit des Christentums über das Leben.

Das Fest des Anfangs der Offenbarung ist also das einzige, das im Christentum unserm Fest der Erlösung in gewisser Weise die Wage hält. Ein eigenes Fest der Erlösung fehlt. Im christlichen Bewußtsein, wo sich alles auf den Anfang und das Anfangen sammelt, verwischt sich der klare Unterschied, der für uns zwischen Offenbarung und Erlösung besteht. In Christi Erdenwallen, allermindest in seinem Kreuzestod und eigentlich schon in seiner Geburt ist die Erlösung bereits geschehen. Christus, nicht etwa erst der wiederkehrende, nein schon der von der Jungfrau geborene, heißt Heiland und Erlöser. Wie bei uns in den Gedanken der Schöpfung und Offenbarung ein Drang liegt, aufzugehn in den Gedanken der Erlösung, um derentwillen schließlich allein alles, was voranging, geschah, so wird im Christentum der Gedanke der Er-

lösung zurückgeschlungen in die Schöpfung, in die Offenbarung. Er bricht wohl immer wieder als etwas Selbständiges hervor, aber immer wieder auch verliert er die Selbständigkeit wieder. Der Rückblick zu Kreuz und Krippe, die Ereignung der Ereignisse von Bethlehem und Golgatha ins eigne Herz wird wichtiger als der Ausblick auf die Zukunft des Herrn. Das Kommen des Reichs wird eine welt- und kirchengeschichtliche Angelegenheit. Aber im Herzen der Christenheit, das den Lebensstrom durch die Kreisbahn des Kirchenjahrs treibt, ist kein Platz dafür.

Nicht in dem ewig wiederkehrenden Kreislauf des Kirchenjahrs, wohl aber in dem von Jahrhundert zu Jahrhundert seine Gedenktage wechselnden Kalender der Welt, mit dem jener Kreislauf sich ja am Neujahrsfeste vereinigt. Hier ist Platz für alle jene geschichtlichen Gedenktage, in denen die Menschheit sich ihres Ganges durch die Zeit bewußt wird. Solche Jahrestage wechseln mit dem wechselnden Zeitalter, sind verschieden von Ort zu Ort, von Regierung zu Regierung; aber solange einer jeweils gefeiert wird, solange füllt sich in ihn die Freude des Menschen an der lebendigen weltlichen Gegenwart und die Hoffnung noch besseren, noch reicheren, kurz: wachsenden Lebens in Zukunft. Bei uns haben sich die wenigen Erinnrungstage unsrer Volksgeschichte, weil sie vergangen ist, zu dauernden verfestigt; die drei der Thora unbekannten Tage, der Trauertag der Zerstörung Jerusalems, das Fest zur Erinnerung der im Estherbuch erzählten Rettung, das der Neuweihe des geschändeten Heiligtums nach dem Sieg der Makkabäer, alle drei ausgesprochenermaßen Erinnerungsfeste mit demgemäß zufälligem, nur historisch bedingtem »Datum«, und an Rang — selbst der Trauertag um Jerusalem — den andern Festen nicht vergleichbar, kehren nun jährlich wieder; sie sind, obwohl geschichtliche Feste, starr geworden — wie die Geschichte des Volks. Nicht so die geschichtlichen Erinnrungstage der Völker. Die Feier ihrer Kriege und Siege überdauert kaum ein Halbjahrhundert, schon werden sie von andern verdrängt; die Geburtstage der Fürsten wechseln mit diesen

selbst; Verfassungs- und Befreiungsfeste dauern solange wie die Staatsform oder allenfalls der Staat. Und trotzdem genügen sie dem Volk als Zeichen seiner Dauerhaftigkeit durch die Zeiten grade in ihrem Wechsel und ihrer Zeitlichkeit.

Die Kirche greift nun hier mit zu und feiert mit. Sie wächst ins Volk und seine Geschichte hinein, indem sie seine Erinnerungstage mit ihrem Segen begleitet. Es ist ein Stück Heidenmission, das sie da betreibt; indem sie auf die Zweige des nationalen Lebens ihr verklärendes Licht wirft, leistet sie ein Stück Arbeit auf dem Weg der Erlösung, die ja immer wieder nichts andres ist als Einsäen der Ewigkeit ins Lebendige. Wo sie sich nach Landesgrenzen verfaßt hat, richtet sie jährlich oder zu den großen Ereignissen des Volkslebens Buß- und Bettage ein. Erntedankfeste, Kriegsbeginn- und Siegesfeier, — überall muß sie ihr Wort mitsprechen. Aber sie hat auch ihre eigne Geschichte. Auch die will gefeiert werden; so feiert Luthers Kirche ihr Reformationsfest, die römische bekundet alljährlich ihren ungeschwächten Gegensatz gegen die Ketzer im Umzug des Fronleichnamstages. Und die römische Kirche vor allem hat es sich nicht versagt, ihr eignes Leben in einer Reihe von Festen ins Kirchenjahr unmittelbar hineinzuweben. Das tut sie allgemein in den Festen, die im Gang des Marienlebens das Dasein der Kirche selber widerspiegeln. Und sie tut es weiter im besonderen in den Heiligenfesten, die in ihrer unbegrenzten Wandlungs-, Anpassungs- und Wachstumsfähigkeit ein ganz intimes Bündnis zwischen ihr und den örtlichen, ständischen, ja den persönlichen Interessen der Welt möglich machen, und schaltet so dies Zeit- und Weltliche immer wieder ein in den ewigen Kreis, der doch in diesen mit Zeit und Ort wechselnden Festen des ewigen Wegs der Erlösung durch Ort und Zeit längst schon nicht mehr Kreis bleibt, sondern zur Spirale sich öffnet.

Wie aber nun werden diese kirchlich-unterkirchlichen oder auch weltlich-überweltlichen Feste der Erlösung gefeiert? Die Feste des gemeinsamen Hörens und des gemeinsamen Mahls sind uns schon begegnet. Feste des gemeinsamen Knieens

aber können diese Erlösungsfeste nicht sein. Das gemeinsame Knieen hatte im Christentum seine Stätte schon vorher gefunden. Mit Maria und Joseph, mit den nächtlichen Hirten und den Königen aus dem Morgenland hatte die Christenheit an der Krippe gekniet; in dem atemlosen Schweigen vor der Wandlung, in das nur die Glocke leise hineinklingt, kniet sie vor dem im Meßopfer neu vergegenwärtigten Opfer am Kreuz. So nahm sie das letzte Schweigen der Erlösten wiederum schon hinein in die Feier des ersten Ursprungs und der allzeit erneuerten Gegenwart des Herrn. Über Schöpfung und Offenbarung vergißt sie wiederum der ewig kommenden Erlösung. Und die Feste, mit denen sie die Erlösung selber ins Kirchenjahr hineinzieht, geben jenem letzten Anbeten keine Stätte.

Wie also mögen diese Feste gefeiert werden? Daß vor Gott sich beuge jegliches Knie, bleibt die wahre Form, unter der die Erlösung gefeiert wird; aber nur bei uns wird sie in dieser wahren Form in eigenen Festen gefeiert, weil nur bei uns das geistliche Jahr in den eigenen Festen der Erlösung sich zum vollständigen Ring schließen kann, denn nur wir leben ein Leben in der Ewigkeit der Erlösung und können sie daher feiern: die Christenheit ist nur auf dem Weg und feiert die ewige Erlösung nur in Festen der Zeit und also nicht in der eignen Form des gemeinsamen Knieens. Was aber mag nun dieser ewigen Form der Erlösungsfeier dann dort als zeitliche Form entsprechen? Wie denn bereitet die Kunst den Menschen zur Feier jener Feste vor?

Die Kunst, die über den reinen Raum und die reine Zeit hinaus sich ihre Sphäre schuf, war die Poesie gewesen. Der Mensch ist ja mehr als die Räumlichkeit des Leibs, mehr auch als die Zeitlichkeit der Seele, er ist ganzer Mensch. Und so mußten über bildenden und musikalischen Künsten noch die dichtenden auftreten als die Künste des ganzen Menschen. Der Gedanke, der ja als Vorstellung in sich die Räumlichkeit des Anschaulichen und die Zeitlichkeit des Gefühls verbindet und zu einem Ganzen macht, ist das Element, in dem sich die Dich-

tung bewegt. Die Welt als Ganzes und ihr kleiner Gott, der Mikrokosmos Mensch, ist ihr Inhalt. Und so müßte von der Dichtung her dem Menschen die Stimmung kommen, in der er den Weg zum letzten erlösenden Schweigen fände, das sich ihm in den weltlichen Festen der Erlösung wenigstens als Aussicht und Verheißung zeigen müßte.

Aber noch weiter scheint von der Dichtung her dieser Weg in das Leben der Gemeinschaft, als er schon von der bildenden Kunst und von der Musik her war. Diese wurden wenigstens in öffentlichen Sälen, in eignen Häusern aufbewahrt und vorgeführt. Das Heim der Poesie aber, in dem sie ihre Gefangenschaft absitzt, ist der Bücherschrank. Der Raum zwischen den zwei Deckeln eines Buchs — das ist die einzige Stätte, wo die Poesie wahrhaft »reine« Kunst ist; dort ist sie in ihrer reinen Gedankenwelt, jedes Werk in seiner eignen. Wie das Bild in seinem Rahmen sich seinen »reinen« Raum schafft, wie das Musikwerk sich seine reine Zeit, so schafft sich jede Dichtung ihre eigene »ideale« Welt. Schon indem sie laut vorgelesen wird, verläßt sie diese reine Welt ihrer Vorstellung und macht sich irgendwie gemein. Gar wenn sie als dramatische Dichtung etwa aufs Theater kommt, ist es um ihre ästhetische »Idealität« geschehen; das rechte Drama ist das Buchdrama; daß es theatralisch sei, gilt im Munde des Ästheten für ein Verbrechen, das man unfolgerechterweise Shakespeare verzeiht, Schiller aber und Wagner schwer anrechnet, obwohl sicher einmal eine Zeit kommen wird, wie sie für Schiller schon gekommen ist, wo man aufhören wird, Wagner vorzuwerfen, daß er fürs Theater theatralisch geschrieben hat. Doch bleibt auch das Theater, selbst das theatralische, noch immer reine Kunst, obwohl sie sich schon nicht ganz dem Einfluß der versammelten Menge entziehen kann; und die Zwitterwirkung des Theaters kommt eben aus dem Kampf, in den die ideale Welt des Werks dort mit der wirklichen eines versammelten Publikums notwendig geraten muß. Offenbar müßte auch die Dichtung aus den Buchdeckeln ihrer idealen Welt erlöst und in die wirkliche eingeführt werden, ehe sie zur Führerin einer

Menschenmenge ins Land des gemeinsamen wechselweisen Schweigens werden könnte. Da wären dann nicht mehr bloß wie im Banne der körpervereinenden Baukunst die Leiber im gleichen Raum beisammen, nicht bloß wie unter dem Zauberstab der Seelenführerin Musik die Zungen zum gleichrhythmischen Chor des gleichen Worts geeinigt, sondern die ganzen Menschen wären in Tat und Rede und über Tat und Rede hinaus einander nah und eins.

Zu solcher Anwendung müßte aber die Dichtkunst selber zunächst schweigen lernen; denn im Wort ist sie noch gebunden an die Seele; sie müßte lernen, frei zu werden von der Vorstellung der schon in der Welt vorhandenen Gestalt, und selber Gestalt hinstellen: sie müßte Gebärde werden. Denn die Gebärde allein ist jenseits von Tat und Rede; nicht die Gebärde freilich, die etwas sagen will; die wäre ein kümmerlicher Ersatz nur der Rede, ein Stammeln bloß; und auch nicht die Gebärde, die ein Tun des andern hervorlocken will; sie wäre ein kümmerlicher Ersatz nur der eignen Tat; sondern die Gebärde, die ganz frei, ganz schöpferisch geworden ist und nicht mehr auf dieses oder jenes, auf diesen oder jenen geht; die Gebärde, die den Menschen ganz zum Sein, zu seiner Mensch-heit und damit zur Menschheit vollendet. Denn wo ein Mensch sich ganz in seiner Gebärde ausdrückt, da fällt in einer »wunderbaren leisen« Rührung der Raum, der Mensch von Menschen trennt; da verflüchtigt sich das Wort, das sich kopfüber in den trennenden Zwischenraum geworfen hatte, um ihn mit seinem eignen Leibe auszufüllen und so durch dies heroische Selbstopfer Brücke zu werden zwischen Mensch und Mensch. So muß die Gebärde, die den Menschen also zu seiner ganzen Menschheit vollendet, den Raum, in den die Baukunst seinen Leib selbvielen hineingestellt und dessen Zwischenräume die Musik ausgefüllt und überbrückt hatte, sprengen. Jene letzte ganz allmenschheitliche Gebärde des Kniefalls an unsern Erlösungsfesten tut das, sie sprengt jeglichen Raum, wie sie alle Zeit vertilgt. Im Talmud wird unter den Wundern des Heiligtums in Jerusalem auch dies genannt,

daß die im geschlossnen Vorhof versammelte Menge so dicht bei dicht drängte, daß kein Plätzchen mehr frei war; aber im Augenblick, wo die Stehenden aufs Angesicht fielen, war noch unendlich viel Platz.

Die Kunstform, in der die Dichtung so aus ihren Buchdeckeln heraussteigt und aus der idealen Welt der Vorstellung sich in die wirkliche der Darstellung hineinstellt, ist der Tanz und alles was sich aus ihm entwickelt, alle jene Selbstdarstellungen, bei denen es keinen Zuschauer gibt oder von rechtswegen geben dürfte, sondern einzig Mitwirkende, die höchstens untereinander einmal ausruhen und abwechseln mögen. In Festzügen und Paraden, in Turnspielen und Aufführungen erkennt sich ein Volk. Auch die Kunst, wo sie in Denkmälern unter den freien Himmel hinausgeht oder auf dem Kalvarienberg den wandernden Betrachter begleitet, wo sie als Rede eine Versammlung begrüßt, als Tisch- oder Wanderlied die Menschen zusammenbringt, gehört hierher. Köln am Rosenmontag und das Tempelhofer Feld, Olympia und Oberammergau sind solche Plätze des Reigens einer Vielzahl von Tänzern. Der Tanz des Einzelnen bleibt aber das erste und noch im Tanz selber die einfachste Gebärde, der Blick. Denn schon in ihr liegt die alles Starre lösende Macht, die der Tat unerreichbar blieb, und um die das Wort sich selber opferte, um sie doch auch für diesen Preis höchstens für die kurze Zeitspanne, die bis zur Antwort verstrich, zu erobern. Die Macht des Blicks aber vergeht nicht mit dem Augenblick. Ein Wort vergißt sich und soll vergessen werden, es will in der Antwort vergehen. Aber ein Blick erlischt nicht. Ein Auge, das uns einmal angeblickt hat, blickt auf uns, so lange wir leben. Als Aphrodite auf Amors und Psyches Hochzeit vor den seligen Göttern tanzte, da tanzte sie zuletzt nur noch mit den Augen.

Aber in die Kirche findet der Tanz nicht hinein. Jedenfalls nicht in seiner einfachsten, unmittelbar den Einzelnen ergreifenden und ihn zur Gemeinschaft stimmenden Gestalt. Es ist wieder so, daß der Gedanke der Erlösung in dem geschlossenen Raum der Kirche so wenig wie in dem geschlossenen

Kreis des Kirchenjahrs Platz findet: er öffnet den Kreis zur Spirale, er sprengt das verschlossene Tor, und die Prozession zieht heraus in die Stadt. Es ist wohl begründet, daß das Fronleichnamsfest das Prozessionsfest schlechtweg ist. Bei uns dürfen die Tore des Gotteshauses geschlossen bleiben; denn wenn Israel kniet, ist in dem zuvor kleinen Raum plötzlich Platz für die ganze Menschheit. Bloß im Innern des Gotteshauses finden die Umzüge der Thora statt, insbesondere jener große beim Schluß der Erlösungsfeste am Tage der Gesetzesfreude. Aber hier, wo die Erlösung unmittelbar im geschlossenen Kreise der Gemeinde wie des Jahrs gefeiert wird, konnte sich auch der Tanz als gottesdienstliche Handlung ausbilden: im Tanz des Chassid, der Gott »mit allen seinen Gebeinen lobt«.

So ist nur bei uns im Gottesdienst selber der Tanz, in dessen raumsprengender Gebärde doch erst die raumschaffende Macht der Baukunst und die raumfüllende der Musik sich vollendet. Die Kirche, die hier um der Erlösung willen ihren Kult hinaus in die Welt tragen und ihn in weltlichen Festen ergänzen muß, ist hier in allerdeutlichster Weise nur erst auf dem Weg. Der Raum der Kirche strahlt hinaus ins Draußen, das sie umlagert, ihre Zeiten gliedern den Zeitstrom, der an ihr vorbeifließt, aber ihre Welt muß sie selber sich erst an der Welt draußen gewinnen; sie trägt sie nicht einfach hinaus, wie sie die Gesetze ihres Raums und ihrer Zeit hinausträgt, sondern indem sie hinaus zu allen Völkern geht, empfängt sie ihr eignes Gesetz erst draußen, erst aus der Arbeit unter dem Gesetz der Welt. Sie hat das Ende nicht in ihren Mauern, sie steht immer erst am Anfang, sie schreitet den Weg.

Darum kann auch die sakramentale Form, mit der sie die Vorbereitung ergänzt, die ihr die Abkömmlinge des Tanzes, alle jene Selbstdarstellungen der Völker, leisten, nur eine Weihe des Anfangs sein. Der Kniefall, der die endliche Erlösung meint und ist, bleibt ihr fremd. Aber zum Eintritt in die Welt als den Weg der Erlösung mag sie den Einzelnen weihen.

Das ist der wunderliche Doppelsinn der Taufe: sie wird vollzogen am Einzelnen, am Neugeborenen, am Anfang des Lebens, und verbürgt ihm, dem Unmündigen des Lebens, die Vollendung des Lebens, die Erlösung. Daß das Christentum die Erlösung in der Taufe vollzieht, daß es die Widerstandslosigkeit des seiner selbst unbewußten unmündigen Kindes für die Widerstandslosigkeit der höchsten Bewußtheit des schweigenden Anbetens gelten läßt, das bannt es endgültig auf den Weg. Aber das macht es über den Weg auch zur Herrin. Hier kann niemand ihm den Rang ablaufen. Denn diese letzte Siegesgewißheit, die den einzelnen immer wieder ersten Schritt allemal schon voll für den letzten gelten läßt, ist ihm nicht abzulernen. Die Taufe kann so wirklich unter den Sakramenten, die ja alle sieben, das eucharistische als das Sakrament der Offenbarung ausgenommen, den Menschen in bestimmten Stunden und Beziehungen seines natürlichen, sittlichen, geselligen Lebenswegs aufsuchen, für diese fünf andern Sakramente des Wegs der Erlösung eintreten; und der Protestantismus hat in diesem Sinn die Vereinfachung, wenn sie denn nötig war, an der richtigen Stelle vorgenommen. Denn indem der Anfang des Weges vorweg mit der Weihe der Erlösung geweiht wird, ist das ganze folgende Leben darunter gestellt, und jede Stunde, die der Christ im Leben fernerhin etwa noch Christ ist, bedeutet nur eine Erneuerung seines Taufbunds, der ihn bei seinem ersten Eintritt in die Welt unter die endgültig Erlösten aufnahm. Die Taufe läßt uns ganz erkennen, was wir zuerst am Weihnachtsfest erkannten: daß dem Christentum für die Erlösung der Anfang eintritt, für das vollendete Leben der beschrittene Weg. In jeder Taufe erneuert sich die Anbetung des göttlichen Kindes. Das Christentum ist ganz jung. Denn in jedem Einzelnen, in jeder Seele beginnt es wieder von vorn.

Das Christentum ist jung, — nicht so die christliche Welt. Die Taufe weihte den Einzelnen für die christliche Welt. Aber diese Welt selber ist ungeweiht. Der Kreis des Lebens, der sich uns im Volk rundete, rundet sich dem Christen nur in

der eignen Seele. Nur ihr wird in der Taufe ewiges Leben verbürgt; nur in ihr wechselt so ewig Erhaltung und Erneuerung. Der Welt ist kein ewiges Leben verliehen; an ihr bricht der Kreis des einzelnen Lebens auseinander und fließt hinein in die Spirale einer Geschichte, in der über die ewige Erhaltung und Erneuerung der Seele ständig der säkulare Fortschritt der Welt Gewalt gewinnt. Das Kirchenjahr rundet sich nur dem Einzelnen; für ihn gibt es ein Zuhause. Aber der Welt und ihren Jahren und Jahrestagen ist das Kirchenjahr nur eine Herberge, die wohl offen steht für alle diese Gäste, die aber noch jeder Gast wieder verließ. Das ewige Volk ruht schon im Hause des Lebens; die Völker der Welt bleiben auf dem Weg. Nur die Seele hat schon nachhause gefunden. Sie weiß daß ihr Erlöser lebt, nicht weniger gewiß als sie es im ewigen Volk weiß. Ihr schließt sich der Kreis des Jahrs.

Ihr schließt sich das Jahr im Wechsel von Erhaltung und Erneuerung. Die christliche Welt, schon das christliche Volk leben in der Spirale der Weltgeschichte. Sie wissen, daß ihre Erinnerungstage Marksteine ihres Weges sind und mit den Jahrhunderten wechseln. Aber der Einzelne schaut nicht so weit. Er ist zufrieden, wenn ihm der eigne Namenstag alljährlich im Kalender wiederkehrt. Ihm bedeutet die Kreuzung der beiden Richtungen, der göttlichen und weltlichen, in dem einen Kirchenjahr, jene Kreuzung, deren allgemeiner Schnittpunkt der Neujahrstag ist und an deren persönlichem Schnittpunkt er selbst steht, er selbst, dem gesagt ist, daß alles sein ist, er aber Christi, — ihm bedeutet sie grade die Rundung seines Lebens. Er weiß sich als ein Ganzer nur in dieser Zweieinigkeit seines Wesens. Und die Bürgschaft dieser Einigkeit, das Band, das beides in ihm, Weltkind und Gotteskind, zusammenschlingt, ist dann der Ring des Jahrs, in dem allein er die beiden Reiche, das Reich der Kirche und das Reich der Welt, als eine immer wiederkehrende Einheit erlebt.

Sein Leben selbst wird ihm daran erst eines. Es ist das ja von Haus aus mit nichten. Es geht von Jahrzehnt zu Jahrzehnt durch wechselnde Alter. Vor Gott sind alle Alter gleich.

Bei ihm ist der Mensch immer Kind. Aber die Welt macht Unterschiede. Ihr sind die Lebensalter nicht gleichgültig. Kind, Jüngling, Mann und Greis — jedem weist sie andre Werke zu, jedem zeigt auch sie selbst sich anders. Bei Gott gibt es keine Unmündigen, aber im Volk wohl. Bei Gott gibt es keine Alten, aber im Volk wohl. Lebte der Mensch nur im Volk, so müßte er sich selber immer anders erscheinen. Indem er bei Gott ist, weiß er wohl, daß er immer der gleiche bleibt. Aber dieser Einheit seines Lebens, daß er immer der gleiche bleibt, indem er immer anders wird, dieser Einheit in ihm von Erhaltung und Erneuerung, dieser Einheit seines Lebens im Wandel der Zeit versichert ihn erst das selber in diesem Wandel immer wiederkehrende Jahr, das beide, die Erhaltung und die Erneuerung, die Feste der Ewigkeit und die Feste der Zeit, in seinen Reigen schlingt. Grade weil es den Widerspruch der beiden, Ewigkeit und Zeit, Kirche und Welt, weder verschleiert noch etwa überwunden hat, sondern einfach ihn darstellt wie er ist, grade dadurch läßt es den Menschen seine eigne Einheit erleben. Im immerwiederkehrenden Kreis des Jahrs mündet ihm seine unalternde Gotteskindschaft immer wieder in die von Jugend zu Alter wachsende Weltkindschaft und wieder zurück; jedes erhält und erneuert sich im andern.

Im Christen kreuzen sich die Kräfte, die sich sonst gegenseitig aufzuheben scheinen. Das Christentum gewährt ihnen keine Zuflucht jenseits dieser Widersprüche. Es nimmt sie alle in sich auf und stellt den Christen mitten hinein in die Mitte, die zugleich — für den, der dort steht — ein Anfang ist. Das Kreuz verneint nicht noch vernichtet es den Gegensatz, sondern es faßt ihn zur Gestalt. Gestalt entsteht nicht durch Machtspruch, Gestalt ist nicht Gewalt, Gestalt will hervorgebildet, erstellt, gestaltet sein. Der Weg des Christen ist in jedem Augenblick Kreuzweg. Dem jüdischen Leben, das in jedem Augenblick am Ziel war, konkurriert der Staat mit seinen unaufhörlichen Zielsetzungen, mit seinem immer wieder in den Raum und die Zeit hineingeschrieenen Feldgeschrei: bis hierher und nicht weiter; die Ewigkeit des ewigen Volks

überlärmen in der Welt die schwerttaktierten Epochen der Völker. Dem Kreuzweg des Christen konkurriert in der Seele eine andre Macht, die einzige, die gleichfalls den Gegensatz nicht durch Verleugnen, sondern durch Gestaltung überwindet: die Kunst. Sie war schon wirksam als Bereiterin der Seele zum Beschreiten des Wegs. Sie konnte dieses Amts walten, weil auch sie in ihrem Reiche den Kreuzweg der Seele kannte. Denn Prometheus hing schon an der Felswand ein halb Jahrtausend, ehe das Kreuz auf Golgatha erhöht ward.

Auch die Kunst überwindet nur, indem sie das Leiden gestaltet, nicht indem sie es verneint. Der Künstler weiß sich als der, dem gegeben ist, zu sagen was er leidet. Die Stummheit des ersten Menschen ist auch in ihm selbst. Er versucht weder, das Leiden zu »verschweigen« noch es »herauszuschreien«: er stellt es dar. In der Darstellung versöhnt er den Widerspruch, daß er selber da ist und doch auch das Leiden da ist; er versöhnt ihn, ohne ihm den geringsten Abbruch zu tun. Ihrem Inhalte nach ist alle Kunst »tragisch«, Darstellung des Leidens; auch die Komödie lebt von diesem Mitgefühl der immer doch daseienden Armut und Mangelhaftigkeit des Daseins. Die Kunst ist in ihrem Inhalt tragisch, wie sie in ihrer Form, und alle Kunst, komisch ist und selbst das Gräßlichste mit einer gewissen romantisch-ironischen Leichtigkeit — nun eben darstellt. Die Kunst als Darstellung ist das, was tragisch und komisch in einem ist. Und der große Darsteller ist wirklich, wie es im Morgendämmer von Agathons Siegesmahl verhandelt wurde, zugleich Komiker und Tragiker. Dies Janusgesicht der Kunst, daß sie das Leiden des Lebens gleichzeitig erschwert und dem Menschen hilft, es zu tragen, läßt sie seine Begleiterin durchs Leben werden. Sie lehrt ihn, überwinden ohne zu vergessen. Denn der Mensch soll nicht vergessen, er soll alles in sein Innres erinnern. Er soll Leid tragen und soll getröstet werden. Gott tröstet ihn mit allen, die des Trosts bedürftig sind. Die Träne des Trauernden wird weggewischt von seinem wie von jeglichem Angesicht. Sie schimmert ihm im Auge bis zur großen Erneuerung aller Dinge. Bis dahin ist

Trostlossein ihm Trost. Bis dahin erfrischt sich die Seele an dem Währen des Leids. Bis dahin geschieht ihr die Erneuerung in seiner Erhaltung. Bis dahin sammelt sie neue Kraft aus der Erinnrung ihrer alten Tage. Nicht vergangnes Glück, nur vergangne Schmerzen sind die Seligkeit der Seele in jeder Gegenwart. Sie erneuert sich in sich selbst. Und die Kunst schmiedet ihr diesen Ring des Lebens.

Sie scheint wirklich aufs vollkommenste das Kreuz zu ersetzen. Wozu sollte die Seele noch seiner bedürfen, wenn in sich selber sie Erhaltung und Erneuerung findet? Ja in sich selber trägt sie den Reif des Lebens, den die Kunst ihr rundete, aber sie trägt ihn als metallnes hartes Band um ihr Herz. Das Band muß zerspringen, daß das weiche Herz erst wieder schlagen lerne im Gleichtakt aller Herzen. Das Kreuz, das zu tragen die Kunst die Menschen lehrte, war nur eines jeden sein eigenes Kreuz. Auch wer nicht Menschenhaß sich aus der Fülle der Liebe trank, auch den lehrte sie doch nur mit erstauntem Blick die tausend Quellen neben dem Durstenden in der Wüste zu gewahren. Sie ließ ihn nicht die tausend mit ihm in der gleichen Wüste Durstenden erblicken. Sie lehrte ihn nicht die Einheit allen Kreuzes. Die erfährt die einsame Seele aus Heidenstamm, der die letzte Einheit der Wir nicht im Blute kreist, nur angesichts des Kreuzes auf Golgatha. Erst unter diesem Kreuz erkennt sie sich eins mit allen Seelen. Da bricht der künstliche Reif um ihr Herz, das da allzeit lag in großen Schmerzen; denn allzeit saß ihm etwas Liebes verwunschen im Brunnen. Und indem so an die Stelle des eignen Schmerzes und an die Stelle jeden eignen Schmerzes der eine Schmerz ohne gleichen tritt, schlingt sich das Band nun von Seele zu Seele. Die Seele, die unterm Kreuz stand und an dem ewigen Schmerz ihre ewige Erquickung gewann, hat es verlernt, den Kreislauf von Erhaltung und Erneuerung allein in der eignen Brust zu suchen, wo ihn die Kunst pulsen macht. Im eignen Innern leidet sie nun den Kreislauf ewigen Leids und ewiger Freude mit, den das Herz antreibt, das am Kreuz für viele und für sie auch litt.

So erfährt die Seele auf dem Wege ihre Ewigkeit, unbekümmert darum, daß die Welt noch nicht am Ziel ist. Mag denn die Spirale der Welt den Kreislauf immer wieder öffnen und weitertreiben, der Seele hat sich der Kreis der Ewigkeit schon geschlossen. Auch der Welt der Völker ist Ewigkeit verheißen. Aber um sie schlingt sich ein größerer Kreis. Die Völker können, indem sie immer wieder aus Seelen wiedergeboren werden, die Erfrischung des Blutkreislaufs, die vom Kreuz ausgeht, bis in ihre Adern hinein spüren, aber in den Adern selber kreist das Blut nicht, sondern es fließt in unrückläufigem Gefälle abwärts durch die Landschaft der Zeit in den Ozean der Geschichte. Die Erlösung sprengt immer wieder den Ring des Kirchenjahrs. Es muß einen Kreis geben, an dem die Völker im Ganzen ihren eigenen Willen zur eigenen Erhaltung und Erneuerung als ein ewiges Schicksal wiedererkennen; anders mögen sie nicht lernen, daß in ihrem eigenen Schicksal ein ewiger Wille wirkt. Dieser große Kreis der Erlösung schließt sich im Jahr des ewigen Volks. An ihm, dem den Völkern allzeit unerkannten Träger jener Weissagung, die sie schon im stellvertretenden Leiden des Einzelnen für die Einzelnen erfüllt glauben mußten, erleben sie die geschlossene Ewigkeit, nach der sie selber sich ohnmächtig strecken. Denn ihre Bäche rinnen alle ins Meer, und der ewige Kreislauf der Wasser unter dem Himmel vollzieht sich nicht im Bette der Flüsse allein. Nur ein einziges Gewässer auf Erden steht ewig kreisend in sich selbst, ohne Zufluß scheinbar und ohne Abfluß, nämlich ohne irdischen Zufluß und Abfluß, — ein Wunder und ein Anstoß allen, die es sehen; denn es entzieht sich der Aufgabe aller Wässer, ins Meer zu laufen. Die Bäche ahnen nicht, daß ihnen in seinem ewigen Kreisen ein Bild ihrer allgemeinen Zukunft gestellt ist. Aber sie eilen um so geschwinder den eignen Weg, der sie dieser Zukunft entgegenträgt. Denn was sie auf diesem ihrem ewigen Weg vorwärtstreibt, was ist es anders als der Drang nach ewigem Leben? Weiß der Baum, daß er nichts will als Frucht bringen, die seines längst vergangenen Samens Ebenbildnis birgt?

Es ist ein Gleichnis des großen Sängers unsres Exils, auf das wir hier wie schon am Schluß des vorigen Buches anspielten. Hier stehe es mit Jehuda Halevis eigenen Worten: So hat Gott seinen geheimen Plan mit uns, einen Plan wie sein Plan mit einem Samenkorn, das da in die Erde fällt und wandelt sich dem Anschein nach in Erde und Wasser und Kot, und nichts bleibt von ihm, woran ein Auge es erkennen möchte; und ist doch umgekehrt gerade es selber, das Erde und Wasser umwandelt in sein eigenes Wesen und Stufe um Stufe ihre Elemente zersetzt und sie verkehrt und angleicht seinem eignen Stoff, und also treibt es Rinde hervor und Blätter; und wenn sein innres Mark bereitet ist, daß in es eingehen mag zu neuer Leiblichkeit das Werdebild des einstigen Samens, dann bringt der Baum die Frucht gleich der, aus der sein Same einst gekommen: also zieht die Lehre Moses jeden Späteren in Wahrheit umwandelnd nach sich hin, obwohl dem Schein nach jeder sie verwirft. Und jene Völker sind Bereitung und Vorbereitung des Messias, des wir harren, der da die Frucht sein wird, und werden alle werden seine Frucht und ihn bekennen, und der Baum wird eins. Dann preisen sie und ehren sie die Wurzel, die sie einst verachteten, davon Jesaja sagt.

Soweit das Gleichnis aus dem Buche Kusari. Es schildert, anknüpfend an das Jesajakapitel vom stellvertretenden Leiden des unerkannten Gottesknechts für die im hellen Licht der Geschichte wandelnden Völker der Welt, die höchste Wiederkehr, die Wiedererkennung des Samens in der Frucht. Das ist die Heimkehr der Er-fahrung, das Be-währen der Wahrheit. Die Wahrheit liegt hinter dem Weg. Der Weg ist zu Ende, wo die Heimat erreicht ist. Denn er ist zwar ewig, da sein Ende in der Ewigkeit ist, aber gleichwohl endlich, denn die Ewigkeit ist sein Ende. Wo alles brennt, da gibt es keine Strahlen mehr. Da ist alles ein Licht. Da wird die Erde voll sein von Erkenntnis des Ewigen, wie Wasser das Meer bedecken. In diesem Meer des Lichts ist aller Weg versunken wie ein Wahn. Du aber, Gott, bist Wahrheit.

DRITTES BUCH

DER STERN
ODER
DIE EWIGE WAHRHEIT

GOTT ist die Wahrheit. Wahrheit ist sein Siegel, daran er erkannt wird, auch wenn einst alles, woran er in der Zeit seine Ewigkeit zu erkennen gab, alles ewige Leben, aller ewige Weg, sein Ende fand, dort wo auch Ewiges sein Ende findet: in der Ewigkeit. Denn nicht bloß der Weg endet hier, auch das Leben. Ewiges Leben währt ja nur solange, als überhaupt Leben währt. Nur im Gegensatz zum stets nur zeitlichen Leben der Bahner des ewigen Wegs gibt es ewiges Leben. Das Verlangen nach Ewigkeit, wie es aus den Schächten dieser Zeitlichkeit stöhnt, nimmt wohl die Gestalt einer Sehnsucht nach ewigem Leben an, aber nur weil es selber zeitliches Leben ist. In Wahrheit, in der Wahrheit, schwindet auch das Leben. Es wird nicht zum Wahn, wie der Weg zum Wahn ward, über den das Meer des Lichts seine Fluten zusammenschlug, aber es geht auf in Licht. Es verwandelt sich: wenn es sich aber verwandelt hat, so ist das Verwandelte nicht mehr. Das Leben stieg ins Licht. Das stumme Dunkel der Vorwelt hatte im Tod Sprache gewonnen. Über den Tod war ein Stärkeres, die Liebe, gekommen. Die Liebe hatte sich zum Leben entschlossen. Und wie die Vorwelt im Tod ihr Wort gefunden hatte, so sammelt sich das Leben nun in dem Schweigen der Überwelt und wandelt sich in Licht. Gott ist nicht Leben, Gott ist Licht. Des Lebens ist er Herr, aber er ist so wenig lebendig wie er tot ist; und das eine oder das andre von ihm auszusagen, mit dem Alten, daß er »Leben habe«, und mit dem Neuen, daß er »tot ist«, verrät die gleiche heidnische Befangenheit. Nur jenes Weder-Noch von tot und lebendig, nur jener zarte Punkt, wo sich Leben und Tod berühren und

in eins verschmelzen, verwehrt sich nicht dem bezeichnenden Wort. Gott lebt weder noch ist er tot, aber er belebt das Tote, er — liebt. Er ist der Gott der Lebendigen wie der Toten, grade weil er selber weder lebendig noch tot ist; sein Dasein erfahren wir unmittelbar nur darin, daß er uns liebt und unser totes Selbst zur geliebten und wiederliebenden Seele weckt. Die Offenbarung der göttlichen Liebe ist das Herz des All.

Daß Gott liebt, erfahren wir, nicht daß Gott die Liebe ist. In der Liebe kommt er uns zu nah, als daß wir noch sagen könnten: dies oder das ist er. Nur daß er Gott ist, erfahren wir in seiner Liebe, aber nicht, was er ist. Das Was, das Wesen bleibt verborgen. Es verbirgt sich grade indem es sich offenbart. Das Wesen eines Gottes, der sich nicht offenbart, könnte sich uns auf die Länge nicht verschließen; denn was verbirgt sich der umherfahrenden Erfahrung, dem zugreifenden Begriff, der vernehmenden Vernunft des Menschen. Aber grade weil er sich in der Offenbarung über uns ergießt und aus einem Stehenden an uns ein Tätiges wird, schlägt er unsre allem Stehenden unwiderstehliche, unsre freie Vernunft in die Fesseln der Liebe, und durch solches Band gebunden, durch solchen Namensanruf berufen, bewegen wir uns im Kreise, darin wir uns fanden, und auf der Bahn, auf die wir gestellt sind, und greifen nur noch mit kraftlosen Griffen leerer Begriffe darüber hinaus.

Wenn also das Offenbare Gottes in uns aufgeht, so bleibt sein Verborgenes nur um so mehr bei ihm. Wohl erkennen wir ihn nun auch am Toten und Lebendigen als den Täter, der das Tote schafft und umschafft, bis es zu ihm kommt, sich beleben zu lassen, und der das Lebendige, das von ihm den Ruf des Lebens vernommen, wieder von sich löst und erlöst. Aber Schöpfer und Erlöser erkennen wir so doch nur nach ihrem Zusammenhang in der Offenbarung. Nur von dem Gott der Liebe her erblicken wir den Schöpfer und Erlöser. Nur soweit als der Schimmer jenes Augenblicks der göttlichen Liebe leuchtet, nur soweit erblicken wir, was zuvor und was her-

nach ist. Das reine Zuvor, die urgeschaffne Vorwelt, ist zu dunkel, als daß wir die Hand des Schöpfers in ihr schon erkennen möchten. Und das reine Hernach, die erlöste Überwelt, ist zu licht, als daß wir in ihr das Antlitz des Erlösers noch erblicken könnten; er thront über den jährlich wiederkehrenden Lobgesängen der Erlösten. Nur in der unmittelbaren Umgebung jenes Herzpunkts des Alls, der Offenbarung der göttlichen Liebe, wird auch vom Schöpfer und Erlöser soviel offenbar, als uns offenbar werden mag; die Offenbarung lehrt uns dem Schöpfer vertrauen, des Erlösers harren. So läßt sie uns auch Schöpfer und Erlöser nur erkennen als den Liebenden.

Der Liebende also ist es, den wir allein unmittelbar erblicken. Als der Liebende allein ist Gott nicht der Herr. Da ist er tätig. Er ist nicht über seiner Tat. Er ist darin. Er ist eins mit ihr. Er liebt. Nur als der Herr ist er in einem Jenseits dessen, wessen er Herr ist. Der Herr des Lebens und des Todes ist selber jenseits des Lebens und des Todes. Was er als Herr des Todes sei, sein Wesen vor der Schöpfung, das entzieht sich jedem Gedanken. Die Offenbarung reicht nur bis zum Schöpfer. Ihr erstes Wort ist: »im Anfang«, ihr zweites: »schuf«. Was vor dem Anfang läge, jene Lebendigkeit Gottes in sich, die aus göttlicher Selbstschöpfung, Selbstoffenbarung, Selbsterlösung wuchs, konnten wir nur gleichnisweise, nur als ein Gleichnis nämlich der echten Schöpfung, Offenbarung, Erlösung schildern, indem wir Gott selber in sich erfahren ließen, was von ihm ausgeht. Daß einen solchen gewordenen Gott die Heiden kannten, gab uns wohl einen Fingerzeig, daß dies mehr sein müsse als nur ein Gleichnis. Aber aus diesem Fingerzeig entsprang kein Wort. Jene in sich verborgene Lebendigkeit verbarg diesen Gott auch vor uns. Der Gewordene ward zum Verborgenen. Auf die Frage, was er sei, hätten wir ehrlich antworten müssen: Nichts. Denn eine Lebendigkeit im Ungeschaffnen, im Reiche des Toten, ist nichts. Der heidnische Gott ist nicht tot, aber Herr des Toten und allerdings nur des Toten, nur des Nichts. Nur im Totenreiche übt diese Göttergesellschaft eine Herrschaft aus. Sonst

herrschen sie nicht, sondern sie leben. Als Herren nur des Nichts aber werden sie selber zu — Nichtsen. Die Götter der Heiden sind Nichtse, ruft der Psalmist. Sie sind nicht tot, beileibe nicht; dawider zeugt der Glaube ihrer Anbeter. Götter, an die eine lebendige Welt glaubt, können nicht weniger lebendig sein als diese Welt selber. Aber sie sind in ihrer Lebendigkeit ebenso schwankend, ebenso gespenstisch, ebenso untertan dem allmächtigen Vielleicht wie diese Welt und diese ihre Anbeter. Es fehlt ihnen das Knochengerüst der Wirklichkeit, die eindeutige Richtung, der feste Platz, das Wissen um Rechts und Links, Oben und Unten, das erst mit der Offenbarung in die Welt kommt. So sind sie in all ihrer Lebendigkeit »Nichtse« — denn »wie sie sind ihre Bildner, jedweder der zu ihnen hofft« —, und ihrer Geschaffenheit, ihrem verborgenen Leben in bergender Himmelsburg, setzt der Psalmist unmittelbar entgegen, was seinen Gott von jenen Nichtsen unterscheidet: er hat den Himmel gemacht.

Was Gott, der wahre Gott, vor der Schöpfung gewesen wäre, entzieht sich so jedem Gedanken. Nicht so, was er nach der Erlösung sein würde. Zwar unser lebendiges Wissen offenbart uns auch hier vom Wesen Gottes nichts über den Erlöser hinaus. Daß er der Erlöser ist, ist das Letzte, was wir am eigenen Leibe erfahren; wir wissen, daß er lebt und daß unsre Augen ihn schauen werden. Aber selbst innerhalb dieses uns offenbaren Wissens nahm Gottes Erlösertum einen besonderen Rang ein: anders als seine Schöpfermacht und seine Offenbarungsfülle, die beide sich über ein andres, Gegenständliches, Gegenüberstehendes ergossen, wirkt es auf andres nur mittelbar: den Menschen erlöst es an der Welt, die Welt durch den Menschen. Unmittelbar aber geschieht die Erlösung nur Gott selbst. Ihm selbst ist sie die ewige Tat, in der er sich selber befreit davon, daß ihm etwas gegenübersteht, was nicht er selbst ist. Die Erlösung befreit ihn von der Arbeit an der Schöpfung wie von der lieben Not um die Seele. Die Erlösung ist sein Ruhetag, sein großer Sabbat, auf den der Sabbat der Schöpfung nur vordeutet, der Tag wo er, erlöst von allem

außer ihm, das ihm dem Unvergleichbaren immer wieder verglichen wird, Einer sein wird und sein Name: Einer. Die Erlösung erlöst Gott, indem sie ihn von seinem offenbarten Namen löst. Im Namen und seiner Offenbarung vollendet sich die in der Schöpfung angehobene Niederkunft der Offenbarung. »Im Namen« geschieht fortan alles was geschieht. Heiligung wie Entweihung des Namens — es gibt keine Tat seit der Offenbarung, die nicht eins oder das andre wirkte; der Gang der Erlösung in der Welt geschieht im Namen und um des Namens willen. Aber das Ende ist namenlos, über allen Namen. Die Heiligung des Namens geschieht selber, auf daß der Name einmal verstummen möge. Jenseits des Worts — und was ist der Name andres als das ganz gesammelte Wort — jenseits des Worts leuchtet das Schweigen. Wo dem einen Namen keine andern Namen mehr sich entgegenwerfen, wo der eine Name all-ein ist und alles Geschaffne ihn und nur ihn kennt und bekennt, da ist die Tat der Heiligung zur Ruhe gekommen. Denn Heiligkeit gilt nur, solange es noch Unheiliges gibt. Wo alles heilig ist, da ist Heiliges selbst nicht mehr heilig, da ist es einfach da. Solch einfaches Dasein des Höchsten, solch ungekränkte allherrschende und alleinherrschende Wirklichkeit jenseits aller Not und Wonne der Verwirklichung, das ist die Wahrheit. Denn Wahrheit wird nicht, wie die Meister der Schule meinen, am Irrtum erkannt; Wahrheit bezeugt sich selber, sie ist eins mit allem Wirklichen, sie scheidet nicht in ihm.

Und solche Wahrheit ist die, welche als Gottes Siegel kündet, daß er Einer ist, zur Zeit da selbst das ewige Volk des Einen sank und schwand. Der eine Name Einer überlebt das Volk, das ihn bekennt, überlebt selbst den offenbarten Namen, an dem jener überlebend-überlebendige Name der Zukunft bekannt wird. Um dieses Überlebens willen, das dem Einen in Zukunft zukommt, muß der offenbare Name auch jetzt schon der Gegenwart und aller Gegenwart schweigen. Grade wir, die wir ihn kennen, wir über denen er genannt ist und die nach ihm genannt sind, grade wir, die ihn kennen und bekennen,

dürfen ihn nicht nennen. Um unsrer Ewigkeit willen müssen wir das Schweigen, in das er einst und wir mit ihm versinken, vorwegnehmen und für den Namen selber das einsetzen, was er ist, solange er noch als Name gegen andre Namen, als Schöpfer einer Welt von Sein, als Offenbarer einer Sprache von Seelen genannt wird: Herr. Statt seines Namens nennen wir ihn Herr. Der Name selber schweigt in unserem Munde und selbst unter dem stumm lesenden Auge, wie er einst in aller Welt schweigen wird, wenn er all-ein ist, — Einer.

Da schweigt in uns das letzte Schweigen. Das ist der wahre Abgrund der Gottheit. Gott selbst ist da erlöst von seinem eigenen Wort. Er schweigt. Der Gott der Vorwelt war zwar nicht selber tot gewesen, aber als Herr des Toten selber wie dieses ein Nichts. Wie wir aus der Schöpfung den Sinn der Vorwelt lernten, eben den Tod, so lernen wir den Sinn der Überwelt aus der Erlösung als das Leben. Der Herr der Überwelt ist Herr des Lebens. Als solcher ist er nicht lebendig, beileibe nicht. Aber wie der Herr des Toten zwar nicht selber tot, aber wie das Tote ist und also Nichts, genauer ein Nichts, eines von vielen Nichtsen, so ist der Herr der Überwelt nicht selbst lebendig, aber wie das Lebendige. Auch von ihm gilt jene Gleichung des Psalms: Wie er selbst, sind die auf ihn trauen. Weil das, was ihm glaubt, das Lebendige ist, so muß er selbst dem Lebendigen gleichen. Was aber ist dies Wesen des Lebendigen? In welches Wort können wir es fassen? Da wir doch uns bewußt sind, hier ebenso über die Welt der Worte hinausgesprungen zu sein, wie wir in der Vorwelt noch vor ihrer Pforte gestanden hatten. Vor jener Pforte hatte das Totenreich gelegen, und dort hatten wir seinen Herrn als ein Nichts erkannt. Denn was dürfte sonst das Wesen eines Etwas vor der Welt sein als eben das Nichts. Und der Herr des Toten ist zwar nicht Teil des Toten, aber ihm wesensgleich und also ein Nichts wie es. Was aber wäre nun das Wesen des Lebendigen, das nach der andern Seite ebenso über die Welt der Worte hinausläge wie das Tote davor. Die Stelle des Nichts wäre schon besetzt; es liegt vor den Worten.

Mit welchem Wort wäre aber das, was über den Worten läge, zu fassen? Es dürfte ebenso wenig unter den Worten selber Platz finden wie das Nichts. Das Etwas ist in der Welt der Worte zuhause. Aber über dieser Welt liegt, ebenso unheimisch in ihr wie das Nichts, das All. Und zwar das wahre All, das All, das nicht in Stücke springt wie in der Welt des Nichts, sondern das eine All, das All und Eine.

Dies ist das Wesen des Lebendigen. Es ist wie der Tod in der Schöpfung, so in der Erlösung das letzte Wort. Das letzte Wort und also hinüberweisend in ein Jenseits der Worte wie der Tod. Es bezeichnet das Erlöste, wie der Tod das Ungeschaffne. Und diesem Wesen wäre Gott als der Herr des Lebens wesensgleich. Er wäre der Herr des All und Einen. Das aber, diese Herrlichkeit über das All und Eine, ist gemeint mit dem Satz: Gott ist die Wahrheit.

Denn wie über das vielgespaltene Nichts nur Nichtse herrschen können, so über das eine All nur ein Einer, der noch neben, noch über ihm Platz hat. Was aber hat neben dem einen All als der voll-endeten Wirklichkeit noch Platz als — die Wahrheit. Denn die Wahrheit ist das einzige, was mit der Wirklichkeit ganz eins und in ihr nicht mehr scheidend, sich gleichwohl noch von ihr als Ganzem scheidet. Wahrheit thront über der Wirklichkeit. Und so wäre denn die Wahrheit — — Gott?

Nein. Hier betreten wir den Gipfel, von dem aus der ganze zurückgelegte Weg zu unsern Füßen liegt. Die Wahrheit ist nicht Gott. Gott ist die Wahrheit. Um zunächst an das Letztgesagte anzuknüpfen: Nicht die Wahrheit selber thront über der Wirklichkeit, sondern Gott, weil er die Wahrheit ist. Weil Wahrheit sein Siegel ist, kann er Einer sein über dem All und Einen der Wirklichkeit. Die Wahrheit ist das Szepter seiner Herrschaft. Im All und Einen vollendet sich das Leben, es ist ganz lebendig. Insofern die Wahrheit mit dieser ganz lebendigen Wirklichkeit eins ist, ist sie ihr Wesen; insofern sie sich

dennoch von ihr scheiden kann — ohne die Verbindung im mindesten aufzuheben —, ist sie das Wesen Gottes.

Wenn also Gott die Wahrheit ist, so ist es nicht minder auch die Wirklichkeit. Auch ihr letztes Wesen ist die Wahrheit. Neben dem Satz »Gott ist die Wahrheit« steht gleichberechtigt der andre: »die Wirklichkeit ist die Wahrheit«. Und schon weil die Wahrheit also Wesen sowohl Gottes als der Wirklichkeit ist, wie wir sie denn als solches im Allbegriff am Ende der Bahn der Wirklichkeit erkannten, wäre die Umkehrung des Satzes unmöglich. Man kann nicht sagen, daß die Wahrheit Gott sei, weil sie ebensogut dann auch die Wirklichkeit sein müßte. Und dann wäre Gott die Wirklichkeit, Überwelt und Welt einerlei, und es verschwömme alles in einen Nebel. So muß Gott also »mehr« sein als die Wahrheit, wie jedes Subjekt mehr ist als sein Prädikat, jedes Ding mehr ist als sein Begriff. Und auch wenn die Wahrheit wirklich das letzte und einzige ist, was man von Gott als sein Wesen aussagen könnte, so bleibt dennoch in Gott noch ein Überschuß über sein Wesen. Wie aber verhielte er sich dann zu seinem Wesen? Der Satz »Gott ist die Wahrheit« unterscheidet sich ja von andern derartigen Sätzen, einschließlich sogar des Satzes »die Wirklichkeit ist die Wahrheit«, indem das Prädikat hier nicht Allgemeinbegriff ist, worunter das Subjekt eingeordnet wird. Was aber wäre die Wahrheit denn? Was ist Wahrheit?

Die Schule lehrt, daß die Wahrheit das einzige sei, was nicht geleugnet, nicht bezweifelt werden könne. Es ist der Grundgedanke des Idealismus, daß die Wahrheit sich selbst verbürge, indem jeder Zweifel an ihr doch schon ihre Unbezweifelbarkeit voraussetze. Der Satz »Es gibt Wahrheit« sei der einzig unbezweifelbare Satz. Wäre das wahr, so wäre offenbar ein Satz wie der, daß Gott die Wahrheit sei, unzulässig, indem hier die Wahrheit noch an irgend etwas andres gebunden würde, während sie doch sich nur selber bindet. Sie dürfte nur Subjekt, nicht Prädikat von Sätzen bilden. Schon die Frage »Was ist Wahrheit« wäre ein Majestätsverbrechen.

Es gölte der Satz, den wir zuvor ablehnten: daß die Wahrheit Gott sei. Was hat es nun mit jener Selbstverbürgung der Wahrheit auf sich?

Zunächst: die Tatsache, daß die Gültigkeit der Wahrheit nicht bezweifelt werden kann, ist zuzugeben. Es geht tatsächlich nicht an, zu sagen: es gibt keine Wahrheit; mindestens daß es keine Wahrheit gebe, müßte dann — wahr sein. Es geht tatsächlich nicht. Aber was ist damit mehr zugegeben als — eine Tatsache? Und worauf gründete sich der Respekt vor dieser Tatsache? der doch so unleugbar ist, daß die Schule darauf, auf diese doch bloß tatsächliche Unleugbarkeit der Wahrheit, die Gewißheit dieser Unleugbarkeit zu gründen kein Bedenken trägt. Wäre also die Tatsächlichkeit noch ehrwürdiger als — die Wahrheit? Aber wehe dann dem »Idealismus«, wenn es so wäre. Denn er zog aus, um die Wahrheit auf ihre eigenen Füße zu stellen. Und er würde also damit enden, daß er sie verankerte in einem — Glauben an Tatsächliches?

Aber wäre es eigentlich anders zu erwarten? Kann etwas stehen, ohne zu haben worauf es steht? Und stände es auf sich selbst, wäre da nicht »es selbst« dann Boden, worauf es stünde? Denn es stünde ja alsdann nicht etwa auf seinem eigenen Stehen, sondern auf »sich selbst«. Nur wenn es auf seinem eigenen Stehen stünde, dann freilich wäre es ohne ein Worauf. Aber eben ein solches Stehen auf seinem eigenen Stehen ist die Tatsache des unleugbaren Geltens der Wahrheit nicht. Denn dieser Tatsache der Unleugbarkeit wird nicht vertraut als einem Tatsächlichen überhaupt. Wäre es so, dann allerdings stünde die Tatsache der Wahrheit auf ihrem eigenen Stehen. Aber so ist es nicht. Denn warum würde sonst grade dieser Tatsache vertraut? Grade dieser? und keiner andern. Es wird ja nicht geleugnet, daß es Irrtum gibt. Der Irrtum ist genau so unleugbar wie die Wahrheit. Indem man die Tatsache zugibt, daß das Dasein der Wahrheit nicht geleugnet werden kann, wird die Tatsache zugegeben, daß es auch Unwahres gibt. Die Unleugbarkeit der Wahrheit und die

Unleugbarkeit der Unwahrheit sind als Tatsachen untrennbar. Warum wird grade jener Unleugbarkeit vertraut? und die Unleugbarkeit der Unwahrheit zu einer Tatsache zweiten Ranges herabgedrückt. Weil uns jene Unleugbarkeit der Wahrheit als eine — wahre Tatsache erscheint, und die Unleugbarkeit des Irrtums als eine — unwahre. Das Merkmal der Wahrheit ist unmittelbar mit jener Tatsache verbunden. So unmittelbar, daß es uns selber als Tatsache erscheint. Die Unleugbarkeit der Wahrheit ist eine wahre Tatsache, aber eine Tatsache.

Wir vertrauen also gar nicht der Tatsache, sondern ihrer Vertrauenswürdigkeit. Die Tatsache an sich, das Aufsichselberstehen der Wahrheit würde uns wenig besagen, wenn es bloß ein Stehen auf ihrem eigenen Stehen wäre. Aber es ist wirklich ein Stehen auf ihr selber: die Unleugbarkeit der Wahrheit ist selber wahr. Nicht schon die Tatsache der Unleugbarkeit fordert Glauben, sondern erst die Wahrheit dieser Tatsache.

Auf einem letzten Vertrauen also darauf, daß der Boden, auf den sich die Wahrheit mit ihren eigenen Füßen stellt, tragfähig ist, beruht alles Vertrauen auf die Wahrheit. Die Wahrheit ist selber der Wahrheit letzte Voraussetzung und ist es nicht als Wahrheit, die auf eigenen Füßen stünde, sondern als Tatsache, der man vertraut. Die Wahrheit selber ist Tatsache noch vor der Tatsache ihrer Unleugbarkeit. Die Tatsache ihrer Unleugbarkeit wäre für sich allein noch eine bloße Tatsache. Aber durch die ihr vorangehende, vom vertrauenden Wahrlich des Glaubens besiegelte Tatsächlichkeit der Wahrheit steht die Tatsache der Unleugbarkeit der Wahrheit wirklich fest. Das Selbstvertrauen der Vernunft, das die Meister der Schule pflegen, ist ganz berechtigt. Aber es ist nur berechtigt, weil es auf einem Vertrauen des ganzen Menschen, dessen die Vernunft nur ein Teil ist, beruht; und dieses Vertrauen ist kein Selbstvertrauen.

So wäre denn die Tatsächlichkeit der Wahrheit das Letzte, was uns die Wahrheit selber über sich zu sagen hat. Dies Letzte ist, daß sie Vertrauen fordert zu ihr als einer Tatsache.

Und damit bekennt sie eben dies: daß sie nicht Gott ist. Nicht sie ist Gott. Aber Gott ist die Wahrheit. Und die Wahrheit muß sich für ihre Wahrheit darauf berufen, — nicht daß sie die Wahrheit, geschweige denn daß sie Gott sei, sondern daß Gott die Wahrheit ist. Die Wahrheit ist von Gott. Gott ist ihr Ursprung. Wenn sie selber das Leuchten ist, so ist er das Licht, von dem ihr Leuchten urspringt. Womit wir das Wesen Gottes bezeichnen mußten, das Letzte was wir von ihm als dem Herrn des Letzten, des überweltlich zum All vollendeten einen Lebens, erkennen: daß er die Wahrheit ist, — dieser letzte Wesensbegriff zerrinnt uns unter den Fingern. Denn wenn Gott die Wahrheit ist, — was ist damit über sein »Wesen« gesagt? Nichts weiter als dies, daß er der Urgrund der Wahrheit ist und daß alle Wahrheit nur dadurch Wahrheit ist, daß sie von ihm kommt. So wird Wahrheit alles andre als ein Allgemeinbegriff, an dem sich etwa Gottes Wesen erläutern ließe wie das Wesen irgend eines Dings an den Allgemeinbegriffen, unter die es sich ordnen läßt, erläutert wird. Umgekehrt ist er selber das lautre Licht, von dem die Wahrheit erläutert wird. Was als wahr erhellt und einleuchtet, empfängt seine Helligkeit und sein Leuchten von ihm. Der Satz »Gott ist die Wahrheit« steht ganz einsam unter allen Sätzen, die sein Wesen erläutern wollen. Diese göttliche Wesenheit ist gar nichts weiter als das göttliche Sich-Offenbaren. Auch das »Letzte«, was wir von Gott wissen, ist nichts andres als das Innerste, was wir von ihm wissen: daß er sich uns offenbart. Gott ist die Wahrheit — dieser Satz, mit dem wir ein Äußerstes des Wissens zu erschwingen meinten — sehen wir näher zu, was denn Wahrheit sei, so finden wir, daß jener Satz nur das innigst Vertraute unserer Erfahrung uns mit andrem Wort wiederbringt; aus dem scheinbaren Wissen um das Wesen wird die nahe unmittelbare Erfahrung seines Tuns; daß er Wahrheit ist, sagt uns zuletzt doch nichts anderes, als daß er — liebt.

Und wenn wir so das letzte Wissen um Gottes Wesenheit, wie wir es im Licht der Überwelt ergreifen, wiedererkennen

als die gleiche Erfahrung, die wir schon in der Welt als seine Geschöpfe und Kinder alle Tage machen konnten, so dürfen wir uns mit dieser letzten Erkenntnis seines Wesens noch einmal zurückwagen in jene erste Nichterkenntnis, in die Erkenntnis seines Nichts, von der wir unsern Ausgang nahmen. Das Heidentum hatte in diesem Nichts unmittelbar ein All, das All seiner Götter gefunden, die Burg, in der sie ihr Leben vor den Blicken der Welt bargen. Es hatte sich an diesen Göttern zufrieden gegeben und nach nichts weiter verlangt. Die Offenbarung aber lehrte uns in jenen Göttern den verborgenen Gott erkennen, den verborgenen, der nichts ist als der noch nicht offenbare. Das Heidentum hatte in jenem Nichts wirklich ein All gefunden. Wir, indem wir es als Nichts erkannten, durften nur hoffen, in ihm das All zu finden. Die heidnische Welt wurde uns zur Vorwelt, das Leben der heidnischen Götter zum verborgenen Vorleben Gottes. Das Nichts unseres Wissens von ihm wurde uns so zu einem inhaltsreichen Nichts, zur geheimnisvollen Voraussage dessen, was wir im Offenbaren erfahren haben. Jenes Dunkel des Nichts verliert seine selbständige Macht, die es zuvor haben mochte. Daß Gott das Nichts sei, wird ebensosehr zu einem uneigentlichen Satz wie der andre, daß er die Wahrheit sei. Wie die Wahrheit sich enthüllte als die bloße Vollendung dessen, was wir in der Liebe Gottes mit schmeck- und sichtbarer Gegenwärtigkeit erfahren, seiner Offenbarung, so darf auch das Nichts nichts andres sein wollen als die Vordeutung auf diese Offenbarung. Auch daß Gott »Nichts« ist, genau wie daß er »Wahrheit« ist, hält der Frage nach dem Wesen, der Frage »Was ist?«, nicht stand.

Was ist Nichts? Schon in dieser Frage selber verbietet sich die einzige Antwort, die das Nichts Nichts bleiben ließe, die Antwort: Nichts. Denn Nichts kann nie das Wesen bezeichnen, nie Prädikat sein. Nichts ist ja kein Begriff. Es hat weder Umfang noch Inhalt. Der Satz, mit dem Schopenhauers Hauptwerk schließt, »die Welt ist — Nichts«, ist schon rein begrifflich eine Absurdität. Mindestens erklärt er die Welt nicht. Er

sagt über die Welt wirklich — nichts. Ganz anders steht es mit dem Satz vom Nichts, der Schopenhauer hier vorschwebte, dem Gedanken des Buddhismus; den könnte man wohl formulieren: das Nichts ist Gott. Dieser Satz ist so wenig eine Absurdität wie der Satz des Idealismus, daß die Wahrheit Gott sei; er ist bloß wie jener — falsch. Das Nichts ist nämlich genau wie die Wahrheit letzthin überhaupt kein selbständiges Subjekt, es ist eine bloße Tatsache, die Erwartung eines Etwas, ein Nochnichts. Eine Tatsache also, die ihren Boden, auf dem sie steht, erst sucht. Wie die Wahrheit Wahrheit nur ist, weil sie von Gott ist, so das Nichts Nichts nur weil es zu Gott ist. Von Gott allein läßt sich sagen, daß er das Nichts ist; es wäre eine erste, ja die erste Erkenntnis seines Wesens. Denn hier kann Nichts Prädikat sein, eben weil Gott gar nicht in seinem Wesen erkannt wird; die Frage »Was ist Gott?« ist unmöglich. Eben die Unmöglichkeit dieser Frage wird vorzüglich bezeichnet in dem wahren Satz: Gott ist das Nichts: er ist, neben dem andern »Gott ist die Wahrheit«, die einzig zulässige Antwort auf jene Frage. Wie die Antwort »Gott ist die Wahrheit« die mystische Frage nach seinem überweltlichen Wesen, diese letzte Frage, zurückführt in die lebendige Erfahrung seiner Taten, so führt die Antwort »er ist Nichts« die abstrahierende Frage nach seinem vorweltlichen Wesen, diese erste Frage, auf die gleiche Erfahrung — hin. In dieser Erfahrung sammelt sich so von beiden Seiten alles, was wir fragen möchten. Anfang und Ende steigen aus ihrer Verborgenheit da ins Offenbare. In dieser Mitte finden wir uns vor, und Ihn den »Ersten und Letzten« bei uns, ganz dicht, wie ein Mann seinen Freund. Das Verborgene wird so offenbar. Und die Tatsächlichkeit, die Nähe, das Unmittelbare erfüllt nun, von hier aus gesehen, alle Enden der Welt, es schläft in allen Splittern der Vorwelt, es wohnt auf allen Sternen der Überwelt. Gottes Wesen ist, ob es Wahrheit wäre oder Nichts, zergangen in seiner ganz wesenlosen, ganz wirklichen, ganz nahen Tat, in seiner Liebe. Und dieses sein ganz offenbares Lieben zieht nun in die von der Starrheit des Wesens erlösten Räume und erfüllt alle Ferne. Das Offenbare wird zum Verborgnen.

So werden Anfang, Mitte, Ende gleich unmittelbar, nämlich gleich unvermittelbar, nicht mehr zu ver=mitteln, weil schon selber Mitte. Anfang und Ende so unmittelbar wie die Mitte, — nun ist das All, das einst zerschmetterte, wieder zusammengewachsen. Die Offenbarung in ihrer Unmittelbarkeit hatte den Kitt gegeben, der den uralten Bruch heilte. Das reine Denken des Idealismus vermaß sich wohl, »im Gleichmachwerkzeug, im Gehirne« die unreimbare Zeile »die anhebt: Gott, der Mensch und die Gestirne« zu reimen. Zu »reimen« sind aber die dreie, Gott Welt Mensch, nicht. Sondern es war das die erste Forderung, daß man sie schlicht in ihrer ungereimten Tatsächlichkeit aufnahm. Wie in der Weltgeschichte, so muß auch hier das echte metaphysisch=metalogisch=metaethische Heidentum vorangehen, ehe die Offenbarung ihren Mund auftun kann. Die Ausgleichung und Angleichung, die Reimung des Ungereimten, die der Idealismus unternimmt, zerstört nur die reine Tatsächlichkeit, in der die dreie ursprünglich jedes für sich stehen; die handfesten Gestalten Mensch, Welt, Gott zerrinnen in die Nebelbilder Subjekt Objekt Ideal, Ich Gegenstand Gesetz, oder welche Namen nun sonst ihnen zugebilligt werden. Sind aber die Elemente einfach aufgenommen, so können sie zusammentreten, nicht um sich zu »reimen«, sondern um in ihrer Wirkung aufeinander eine Bahn zu erzeugen. Nicht Gott oder der Mensch oder die Welt ist das, was in der Offenbarung unmittelbar sichtbar wird; im Gegenteil: Gott Mensch Welt, die im Heidentum sichtbare Gestalten waren, verlieren hier ihre Sichtbarkeit; Gott scheint verborgen, der Mensch verschlossen, die Welt verzaubert. Sichtbar aber wird ihr wechselweises Aufeinanderwirken. Nicht Gott Mensch Welt sind das Unmittelbare, das hier erlebt wird, sondern — Schöpfung, Offenbarung, Erlösung. In ihnen erleben wir es, Geschöpf zu sein und Kind und gläubig=ungläubige Träger des Namens durch die Welt. Aber diese Unmittelbarkeit des Erlebens führt uns so wenig wie jene erste Unmittelbarkeit des Erkennens in ein unmittelbares Verhältnis zum All. Das Erkennen hatte zwar Alles, aber nur als Ele-

mente, nur in seinen Stücken. Das Erleben war über das Stückwerk hinaus; es war ganz in jedem Augenblick; aber weil immer im Augenblick, so war es zwar ganz, doch hatte es in keinem seiner Augenblicke alles. Das All, das sowohl alles wie ganz wäre, kann weder ehrlich erkannt noch klar erlebt werden; nur das unehrliche Erkennen des Idealismus, nur das unklare Erleben der Mystik kann sich einreden, es zu erfassen. Das All muß jenseits von Erkenntnis und Erlebnis erfaßt werden, wenn es unmittelbar erfaßt werden soll. Eben dies Erfassen geschieht in der Erleuchtung des Gebets. Wie hier die Bahn sich zum Jahreskreis rundet und dadurch das All, indem eben dieser Abschluß erbetet wird, sich dem Schauen unmittelbar darbietet, das sahen wir. In dieser letzten Unmittelbarkeit nun, in der das All uns wirklich ganz nahkommt, ist es uns erlaubt, den Namen zu erneuern, mit dessen Verleugnung wir unser Werk begannen, den Namen der Wahrheit. Die Wahrheit, wie sie sich zum Anfang der Weisheit uns empfahl als die bestellte Geleiterin auf der Pilgerfahrt durchs All, hatten wir ablehnen müssen. Wir leugneten die Philosophie, die auf diesem Glauben an die Unmittelbarkeit der Erkenntnis zum All und des Alls zur Erkenntnis beruhte. Nun, nachdem wir auf unserm Wege von einem Unmittelbaren zum nächsten bis hin zur unmittelbaren Schau der Gestalt gekommen sind, finden wir am Ziele die Wahrheit als letzte, die sich uns als erste hatte aufdrängen wollen. In der Schau erfassen wir die ewige Wahrheit. Aber wir schauen sie nicht, wie es die Philosophie meint, als Grund, der uns vielmehr das Nichts ist und bleibt, sondern als letztes Ziel. Und indem wir sie dort am Ziel schauen, geht es uns zugleich auf, daß sie selber doch nichts ist als die göttliche Offenbarung, die auch uns, den zwischen Grund und Zukunft in der Mitte Schwebenden, geschah. Unser Wahrlich, unser Ja und Amen, mit dem wir auf Gottes Offenbarung antworteten, — es enthüllt sich am Ziel als das klopfende Herz auch der ewigen Wahrheit. Wir finden uns wieder, uns selbst mitten im Brennen des fernsten Sterns der ewigen Wahrheit; nicht die Wahrheit in uns — zum

letzten Mal sei die philosophische Lästerung hier abgewehrt — nein, sondern uns in der Wahrheit.

Wir finden uns wieder. Wir finden uns vor. Aber wir müssen den Mut haben, uns in der Wahrheit vorzufinden, den Mut, inmitten der Wahrheit unser Wahrlich zu sagen. Wir dürfen es. Denn die letzte Wahrheit — sie ist ja keine andre als unsre. Gottes Wahrheit ist nichts andres als die Liebe, mit der er uns liebt. Das Licht, aus dem die Wahrheit leuchtet, es ist nichts andres als das Wort, dem unser Wahrlich antwortet. Im ersten »Es werde Licht« ist sowohl das Licht dieser Welt geschaffen wie das andre, das Gott schied und aufsparte für jene Welt der Vollendung. So sprechen wir unser Wahrlich dort, wo wir uns finden. Es gibt keinen bloßen Zufall. Die Geburt zur Persönlichkeit ist kein Zufall, als der sie vom metalogischen Standpunkt des Heidentums allerdings erscheint, sondern Schöpfung. Die Wiedergeburt zum Selbst im Überfall des Daimon über den Charakter ist nicht der Zufall, als der sie vom metaethischen Standpunkt des Heidentums allerdings erscheint, sondern Offenbarung. Als Geborener und als Wiedergeborener findet sich der Mensch vor. Eins so wenig wie das andre darf er sich unterfangen zu verleugnen. Er muß dort leben, wohin er gestellt ist; denn er ist von der Hand des Schöpfers hingestellt, nicht aus dem Schoße des Zufalls herausgefallen. Er muß dahin gehen, wohin er gesandt ist; denn er hat vom Worte des Offenbarers Richtung empfangen, nicht vom blinden Taumelschritt des Schicksals eine dunkle Schickung. Stand und Sendung — zu beiden muß er, wie er sie in dem vorgefundenen Ort und in dem entscheidenden Augenblick seines Lebens als sein persönliches Hier und Jetzt empfing, sein Wahrlich sagen, auf daß sie ihm Wahrheit werden.

Seine Wahrheit muß die Wahrheit werden, weil sie überhaupt nur Wahrheit ist als eine seine Wahrheit. Die Wahrheit, die von Gott urspringt, erkannten wir als das Wesen der Wahrheit überhaupt. So muß sie auch dem Menschen als

Seine Wahrheit kommen, und als solche kann er sie nicht anders erfahren, als indem er sie sich im Wahrlich zu seiner zueignet. Denn nur was man als Gabe empfängt, nur das lehrt einen den Geber erkennen. Was ich bloß finde, gilt mir für herrenloses Gut, bestenfalls für eine verlorene Sache. Nur das Geschenk erfahre ich, grade weil und indem es mein wird, als das Eigentum des Gebers. So gilt mir die Wahrheit erst für Gottes Wahrheit, indem ich sie im Wahrlich zu meiner mache. Was aber kann ich also mein machen? Nur das, was mir an meinem inneren Hier und Jetzt zuteil wurde. Ob das die »ganze« Wahrheit sei, was kümmert mich das. Genug, sie ward mir »zu Teil«. Sie ward mein Anteil. Daß Gott die Wahrheit ist in jenem Sinne, in dem wir es nun festgestellt haben: Ursprung der Wahrheit, — ich kann es nur erfahren, indem ich erfahre, daß er »mein Teil« ist, »der Anteil meines Kelchs, am Tag da ich ihn rufe«.

Be-währt also muß die Wahrheit werden, und grade in der Weise, in der man sie gemeinhin verleugnet: nämlich indem man die »ganze« Wahrheit auf sich beruhen läßt und dennoch den Anteil, an den man sich hält, für die ewige Wahrheit erkennt. So muß es geschehen, weil es hier um Ewiges geht. Im Ewigen wird der Triumph über den Tod, der darin verschlungen ist, gefeiert. Im Triumphzug werden des Tods zerbrochene Waffen aufgeführt. Der Tod hatte alles Leben abmähen wollen, daß es nicht bis hin zum ewigen Ende lebte. Er hatte darauf gepocht, daß alles Ende nur erstorben werden könne. Im ewigen Volk wird ihm siegreich entgegengehalten, daß das Ende auch erlebt werden kann. Da zerbricht dem Schnitter seine Sense. Der Tod war auf allen Wegen einhergeritten und hatte darauf gepocht, daß alles Gehen auf ihnen nur Vergehen sei. Der ewige Weg wird begangen ohne zu vergehen; denn jeder Schritt geschieht wieder von seinem Anfang her. Da brechen dem Reiter die Schenkel seiner Mähre. Der Tod hatte aller Wahrheit gehöhnt, daß sie doch gebunden sei an ein armseliges Stück Wirklichkeit und schon dadurch die Wahrheit verleugne; so müsse ihm alles ver-

fallen. Nun flattert ihm hier das Banner einer Wahrheit entgegen, die für ewig er- und bekannt wird, indem sie als eigene, empfangene, zuteil gewordene bewährt wird, Teil also, der die ganze Wahrheit, statt sie zu verleugnen, bewährt; der bloße Teil ist »mein ewiger Anteil« worden. Da zerbricht dem Knochenmann das siegesgewisse Grinsen im Antlitz und er beugt sich dem ewigen Spruch.

Das Eigne wird zur ewigen Wahrheit bewährt: Geburt und Wiedergeburt, Standort und Sendung, vorgefundenes Hier und entscheidendes Jetzt des Lebens. Wo noch weder das eine noch das andre da ist, wo noch statt jenes der Zufall, statt dieses das Schicksal herrschen, da, in der standpunkts- und sendungslosen Zufalls- und Schicksalswelt des Heidentums, da allerdings ist von einer Bewährung in diesem Sinn überhaupt nicht die Rede. Da bleibt das Eigene Eigenes, und alle Bewährung bewährt höchstens die Wahrheit, daß es Eigenes ist. Wo die Offenbarung geschah und die Brücke vom Himmel zur Erde, vom Ewigen zum Eigenen geschlagen ward, da ist mit dem einen Schlage gleich beides, das Hier wie das Jetzt, festgelegt; von der Offenbarung aus gliedern sich Raum wie Zeit. Aber die Bewährung geschieht im Allereigensten, im Einzelleben. Und das Einzelleben muß eingepflanzt sein in den gemeinsamen Boden der Offenbarung, ein Teil muß unter die Erde reichen. Und es ist nun bloß die Frage, welcher. Sowohl das Hier wie das Jetzt kann jedes sowohl im gemeinsamen Boden wie im Einzelleben hausen. Grade ihre Untrennbarkeit verbürgt dem einzelnen Gewächs dann, daß es wirklich tief im Boden wurzelt. Zwiefach ist also die Möglichkeit, die Wahrheit zu bewähren. Und in dieser zwiefachen Möglichkeit finden wir nun den in den beiden vorigen Büchern dargestellten Gegensatz des Kernfeuers und der Ausstrahlung wieder, diesmal aber nicht einfach als ein Nebeneinander, sondern nun in einer wechselweisen Verschlingung, die wohl nicht erlebt, doch geschaut werden kann. Nicht erlebt; denn dies haben wir nun erkannt, daß das Höchste dem Menschen nur zuteil wird, indem es Teil wird. Aber geschaut.

Denn zwar auch geschaut kann das Ganze nur werden, wo es zum Teil geworden ist, und so kann das Ganze der Wahrheit, die ganze Wahrheit nur geschaut werden, indem sie in Gott gesehen wird. Dies ist das einzige, was in Gott gesehen wird. Hier allein erlebt der Mensch nicht unmittelbar, sondern Gott ists, der erlebt, und der Mensch schaut bloß zu. Seinen Teil an der Wahrheit ergreift er noch in der unmittelbaren Einheit von Erlebnis und Schau. Aber die ganze Wahrheit kann er, eben weil sie die ganze ist und also nur Gott zu teil, nur für Gott zum Teil werden kann, selber auch nur in Gott schauen. Denn im Leben bleibt er Mensch; er mag wohl Gott erleben — was sonst wäre die Offenbarung; ist doch auch das Erleben eines Menschen, wie ein Mann seinen Freund erlebt, gar nichts weiter als daß der eine versteht, was der andre zu ihm spricht; während es nicht möglich ist, zu erleben, was selbst der nächste Mensch an andern erlebt; davon und nur davon, nicht vom unmittelbaren Wechselverkehr der Menschen untereinander, gilt das harte Wort, daß keine Brücke führt von Mensch zu Mensch.

Im Leben also bleibt der Mensch Mensch; und wenn er auch Gottes Stimme vernehmen, Gott erleben kann, so erlebt er deswegen mitnichten etwa auch das, was Gott selbst erlebt. Im Schauen aber schaut er, eben weil er hier aus dem flüssigen Element des Erlebens ans Ufer tritt, unmittelbar was Gott erlebt. Er schaut es in Gott. Gott selbst erlebt es. Das ist ein großer Unterschied. Für ihn ist es immer nur Wahrheit. Aber für Gott ist es mehr als Wahrheit. Für Gott ist es Erlebnis. »Gott ist die Wahrheit« heißt: er trägt sie in sich, ihm ist sie zu Teil. Das Wahrlich des Menschen, mit dem er sein Teilhaben an der Wahrheit, die als ganze Wahrheit nur Gott zu Teil ist, bewährt, ist gradezu die Gegenzeichnung, mit der er die vom Herrn der Wahrheit ausgegangene Urkunde für sein Teil und Amt als treuer Diener seines Herrn bestätigt. Der Wahrheit, die Gottes Siegel ist, entspricht als Siegel des Menschen das Wahrlich. Sein Wahrlich, sein Ja und Amen, darf er sagen und soll es. Es ist ihm verwehrt, Wenn und Aber

zu sagen. Das Wenn ist in seinem Munde ein verruchtes Wort, wie er es denn auch mit Recht ablehnen darf, moralische Kreuz- und Querfragen, die ihn mit dem »Was würdest du tun, wenn« anrennen, zu beantworten. Weiß er nur, was er zu tun hat, wenn irgend eins dieser Wenns ihm zum So geworden ist; das soll ihm genügen. Das Wenn ist, weil Wort der ganzen Wahrheit, Vorbehaltsrecht dessen, vor dem es sich ewig ins So verwandelt. Nur in Gott, nur in dieser ständigen Verwandlung ins So, darf der Mensch sich unterfangen, dem Wenn ins Auge zu blicken; und auch dann immer in dem Bewußtsein, daß es nicht seine Sache ist, um das Wenn zu sorgen. Sein Bereich bleibt das So, sein Wort das Wahrlich.

Zwiefach war die Möglichkeit, wie sich die in der Offenbarung ins Hier und Jetzt einströmende Wahrheit mit dem Wahrlich des Menschen einigen mochte. Der Ort, worin sich der Mensch vorfand, der Stand, worin er stand, konnte in ihm selber liegen, er konnte seine Art als etwas, was ihm im Geheimnis seiner Geburt anerschaffen war, mit sich herumtragen, als ein inneres Zuhause, das er so wenig abstreifen mag wie die Schnecke ihr Haus, oder mit einem besseren Gleichnis: ein magischer Kreis, dem er so wenig entrinnen kann wie dem Kreis seines Bluts, eben weil er ihn wie diesen und mit diesem überall hinträgt, wo er auch gehn und stehen mag. Trägt so der Mensch sein inneres Zuhause, seinen inneren Stand mit sich, so muß der entscheidende Augenblick, der Augenblick seiner zweiten Geburt, seiner Wiedergeburt, ihm jenseits der Schranken seiner Persönlichkeit, vor seinem eigenen Leben liegen. Des Juden — denn von ihm reden wir — Wiedergeburt ist nicht seine persönliche, sondern die Umschaffung seines Volks zur Freiheit im Gottesbund der Offenbarung. Das Volk und er in ihm, nicht er persönlich als Einzelner, hat damals eine zweite Geburt erlebt. Abraham, der Stammvater, und er der Einzelne nur in Abrahams Lenden, hat den Ruf Gottes vernommen und ihm mit seinem »Hier bin ich« geantwortet. Der Einzelne wird von nun an zum Juden geboren,

braucht es nicht erst in irgend einem entscheidenden Augenblick seines Einzellebens zu werden. Der entscheidende Augenblick, das große Jetzt, das Wunder der Wiedergeburt liegt vor dem Einzelleben. Im Einzelleben liegt nur das große Hier, Standpunkt, Stand, Haus und Kreis, kurz alles was im Geheimnis der ersten Geburt dem Menschen gegeben wird.

Grade umgekehrt geht es nun dem Christen. Ihm geschieht im eignen Leben eines Tags das Wunder der Wiedergeburt, ihm dem Einzelnen; dem von Naturwegen als ein Heide Geborenen kommt da Richtung in das Leben. Christianus fit, non nascitur. In sich trägt er diesen Anfang seines Christgewordenseins, aus dem ihm immer neue Anfänge, eine ganze Kette von Anfängen, entspringen. Aber sonst trägt er nichts in sich. Er »ist« nie Christ, obwohl das Christentum ist. Das Christentum ist außer ihm. Dem einzelnen Juden mangelt zumeist jene persönliche Lebendigkeit, die über den Menschen erst in der zweiten Geburt kommt, mit dem »Überfall des Selbst«; denn so sehr das Volk das trotzig-dämonische Selbst hat, so wenig hat es der Einzelne, der vielmehr, was er als Jude ist, von der ersten Geburt her ist, gewissermaßen also von Persönlichkeits-, nicht von Charakterwegen. Ganz entsprechend geht dem einzelnen Christen in seiner Christlichkeit alles »Natürliche«, alles Angeborene ab; es gibt christliche Charaktere, Menschen also, denen man an ihrer Stirn die Kämpfe abliest, in denen der Christ in ihnen geboren wurde, aber im allgemeinen keine christlichen Persönlichkeiten, für die vielmehr als »Johannesnaturen« gradezu ein die Ausnahme kennzeichnender Kunstausdruck vorhanden ist. Das natürlich Christliche hat außer ihm Sein, in weltlichen und kirchlichen Anstalten; er trägt es nicht in seinem Innern mit sich herum. Das Geheimnis der Geburt, das im Juden grade am Einzelnen geschieht, liegt hier vor allen Einzelnen in dem Wunder von Bethlehem. Da, in dem allen Einzelnen gemeinsamen Ursprung der Offenbarung, geschah die allen gemeinsame erste Geburt; das unleugbare, das gegebene, das ursprüngliche und dauernde Sein ihres Christentums finden sie nicht in sich, sondern in Christus. Sie selber mußten, jeder für sich, Christ werden.

Das Christ-Sein ist ihnen, vordem sie geboren wurden, abgenommen durch die Geburt Christi so wie umgekehrt der Jude sein Judesein in sich selbst von seiner eignen Geburt her besitzt und mit sich trägt, indes ihm das Judewerden abgenommen wurde in der Vorzeit und Offenbarungsgeschichte des Volks.

Solch gegensätzliches Verhältnis von Hier und Jetzt, Geburt und Wiedergeburt bestimmt nun aber jedesmal auch den ganzen weiteren Gegensatz, der zwischen jüdischem und christlichem Leben waltet. Das christliche Leben fängt mit der Wiedergeburt an. Die Geburt liegt zunächst außer ihm. So muß es versuchen, seiner Wiedergeburt die Geburt zu unterbauen. Es muß die Geburt aus dem Stall von Bethlehem in sein eignes Herz verlegen. Wär' Christus tausendmal in Bethlehem geboren und wirds nicht auch in dir, so bist du doch verloren. Dies ganze Hier, das noch außerhalb ist, diese ganze Welt von Natürlichkeit, gilt es in die mit dem großen Jetzt der Wiedergeburt angehobene Reihe der Christwerdungen einzuziehen. Das christliche Leben führt den Christen ins Außen. Die Strahlen strahlen immerfort, bis alles Außen durchstrahlt sein wird. Genau umgekehrt das jüdische Leben. Da ist die Geburt, das ganze natürliche Hier, die natürliche Individualität, die unteilbare Weltteilhaftigkeit schon da, und es gilt dieses breit und voll Daseiende hineinzuführen in den engen Zeitpunkt der Wiedergeburt, ein Führen, das ein Zurückführen wird, denn die Wiedergeburt liegt unvordenklich lange vor der eigenen und einzelnen Geburt. Für das Verlegen der einstigen gemeinsamen Geburt ins eigene wiedergeborene Herz tritt hier ein Nacherleben der einstigen gemeinsamen Wiedergeburt ein, für das Vergegenwärtigen des Vergangenen also ein Zurückführen der Gegenwart ins Vergangene. Ein Jeglicher soll wissen, daß ihn selbst der Ewige aus Egypten geführt hat. Das gegenwärtige Hier geht hinein in das große Jetzt des erinnerten Erlebnisses. So wird, wie der christliche Weg Äußerung und Entäußerung und Durchstrahlen des Äußersten, so das jüdische Leben Erinnerung und Verinnerlichung und Durchglühen des Innersten.

Die Strahlen des Sterns, die also nach außen brechen, das Feuer, das nach innen glüht, — beide rasten nicht, ehe sie nicht ans Ende, ans Äußerste, ans Innerste gekommen sind. Beide ziehen Alles ein in den Kreis, den ihre Wirksamkeit erfüllt. Doch die Strahlen, indem sie sich im Außen teilen, zerstreuen, getrennte Wege gehn, die sich erst jenseits des ganz durchmessenen äußern Raums der Vorwelt wieder einen; das Feuer aber, indem es im zuckenden Spiel seiner Flamme die reiche Mannigfaltigkeit des Daseins zu Gegensätzen des inneren Lebens in sich selber sammelt und versammelt; Gegensätze, die gleichfalls ihre Einung erst finden dort, wo die Flamme erlöschen mag, weil die ausgeglühte Welt ihr keinen Brennstoff mehr beut und das züngelnde Leben der Flamme erstirbt in dem, was mehr ist als menschlich-weltliches Leben: das göttliche Leben der Wahrheit. Denn um diese, die Wahrheit, geht es uns hier, nicht mehr um die Spaltung des Wegs in der sichtbaren Welt, nicht mehr um die innere Gegensätzlichkeit des Lebens. Die Wahrheit aber erscheint immer erst am Ende. Das Ende ist ihr Ort. Sie gilt uns nicht für gegeben, sie gilt uns für Ergebnis. Denn uns ist sie Ganzes, nur Gott wird sie zuteil. Für ihn ist sie nicht Ergebnis, sondern gegeben, nämlich von ihm gegeben, Gabe. Wir aber schauen sie immer erst am Ende. So müssen wir jetzt jene Spaltung wie diese Gegensätzlichkeit bis zum Ende begleiten und dürfen uns nicht mehr zufrieden geben bei dem, was uns zuvor auf unsrer Fahrt des Erfahrens begegnete, das Leben und der Weg.

Die Spaltungen des Wegs waren dreifach, nach den drei Gestalten, die das All, da es uns in Stücke sprang, annahm. Gott, Welt, Mensch, diese drei der Vernunft Unreimbaren umgriff der auseinanderstrahlende Weg der Christenheit, und indem allenthalben, wo die Sendboten des Christentums ein Stück des All in die Christenheit einzogen, die alten Götter, die alte Welt, der alte Adam ans Kreuz geschlagen wurde, wurden die im Heidentum Geborenen im Christentum wieder-

geboren zum neuen Gott, zur neuen Welt, zum neuen Menschen. Nur als Schrifttäfelchen standen noch zu Häupten der drei Kreuze die dunkeln von heidnischer Hand geschriebenen Bezeichnungen, in denen die Christenheit den eignen offenbaren Sinn las: der verborgene Gott, der verschlossene Mensch, die verzauberte Welt.

Das All des verborgenen Gottes enthüllten die Wege des Vaters und des Sohnes. Sie strahlten aus vom Stern der Erlösung, aber sie strahlten auseinander und schienen sich zum Gegensatz zweier Personen verfassen zu wollen; vor dem brach zwar das Heidentum in seiner grundsätzlichen Unbestimmtheit zusammen und immer wieder zusammen; denn jede neue Unbestimmtheit verfing sich wieder in diesem stets geöffneten Entweder-Oder; die weltlich-gegenständlichen Gründe, die zur Schaffung neuer Götter führen konnten, wurden aufgefangen im Glauben an den Vater, die menschlich-persönlichen im Glauben an den Sohn. Das Heidentum war so wirklich am Ende seiner Weisheit, aber das Christentum schien über es den Sieg zu gewinnen nur, indem es seinen Gottesbegriff selber ihm anpaßte und so das Ende der heidnischen Weisheit nur erkaufte um den Fluch, dauernd auf dem Anfang des Wegs bleiben zu müssen. So bezeichnete es selber in dem Begriff des Geists, der aus beiden, aus Vater und Sohn hervorgeht, den Punkt, wo sich beide, Vater und Sohn, jenseits des Wegs, wenn erst die Welt sich unter diesem Kreuze versammelt hat, wieder zusammenfinden. Die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, die Verheißung, daß der Geist die Christenheit leiten wird, — darin erlischt der heidnische Trieb, dem das christliche Credo sich anbequemen mußte, um die Heiden zu gewinnen; er erlischt, um freilich einer neuen Gefahr den Platz zu räumen: einer Geistvergötterung oder besser einer Gottvergeistigung, die über dem Geist Gott selbst vergäße, der in der erhofften Schau die lebendig unberechenbar lebenschaffende und -weckende Gewalt Gottes selbst verloren ginge und die, trunken von der Hoffnung, ihn zu schauen, und von der Fülle des Geistes, die Fühlung mit der in stetem

Wachstum wachsenden Welt und der sich im Glauben erneuernden Seele verlöre. Die östliche Kirche, die, getreu ihrem Ursprung bei Johannes und den griechischen Vätern, das Amt der Bekehrung der Weisheit auf sich genommen hatte, sie zeigt hinfort das große Bild jener Gefahr der Gottvergeistigung, die aus einer anarchischen Welt, einer chaotischen Seele sich flüchtet in die Hoffnung und die Schau.

Das All des verschlossenen Menschen erschlossen die Wege des Priesters und des Heiligen. Auch sie strahlten, obwohl ebenfalls vom gleichen Strahl des Sterns der Erlösung ausgehend, auseinander und schienen sich zu verfassen zum Gegensatz, der unter Menschen Mensch vom Menschen schied. Und auch hier brach vor diesem Gegensatz das Heidentum, das unter Menschen jeden von jedem in hundertfacher Scheidung schied, immer aufs neue zusammen. Denn alle heidnische Scheidung schied nach dem dauerhaften Merkmal von Gestalt und Farbe und Sprache und Rang oder nach den flüchtigen Wallungen des Augenblicks in Haß und Liebe. Aber alle jene dauerhaften Male wurden zunichte vor dem einen unzerstörbaren Charakter des Priesters, der ihn von den Laien schied, und aller Sturm der Wallungen des Augenblicks brach sich am Heiligen, an seiner einen großen immer neuen Leidenschaft der Liebe. Vor dem Gewichte jener Form wurde alle Fülle der heidnischen Formen unwichtig; vor der Größe jener Leidenschaft schwand alle Willkür heidnischer Leidenschaften und ward zunichte. Aber dennoch blieb der Gegensatz, der zwar den heidnischen Taumel des Menschlichen auffing und stillte; die Gestillten lagen untereinander weiter im Kampf; zwischen Form und Freiheit, zwischen Priester und Heiligem blieb im All der Menschlichkeit der Friede ebenso ungeschlossen wie auch zwischen der einen Form und der Fülle der Gestalten, der einen Freiheit und den Leidenschaften. Die Einung winkte auch hier wieder erst dort, wo die beiden Wege jenseits alles Wegs wieder zusammentrafen, um die Menschheit unter diesem Kreuz zu sammeln. Von dort winkte das Bild dessen, der der Christenheit gesagt hatte: Ich bin die Wahrheit. Der

Menschensohn, er allein war es, dessen Hohepriestertum nicht unter der Knechtsgestalt litt und dessen Menschlichkeit andrerseits durch seine Göttlichkeit nicht geschmälert wurde. Im Hinblick auf dies Bild eines, der wahrer Mensch und wahrer Gott sei, und in seiner Nachfolge, gingen so die auf ihrem Eroberungszug durch das Land der Seele stets getrennten Gestalten des Priesters und des Heiligen in eins; da konnte der in jener Doppelgestalt und all den Trennungen, die sie noch selber wieder in der Seele setzte, immer noch heidnisch vielspältige Mensch sich wenigstens in Nachfolge und Hoffnung dem Sehnsuchtsbild einer Einheit des Herzens zubilden. Aber wieder droht auch hier, wenn so vor dem Bilde des Menschensohns der letzte heidnische Seelenzwist wenigstens in der Sehnsucht und Hoffnung zur Herzenseinheit geschlichtet scheint, schon eine neue Gefahr: eine Menschvergötterung und Gottvermenschlichung, die über dem Menschen Gott selbst vergäße und der über der gläubigen Sehnsucht nach dem Niedertauchen in die stille Brunnenkammer der mannigfachen Ausflüsse der Seele der schlichte Glaube an den übermenschlichen Gott und die tatfreudige Liebe zur gestaltbedürftigen Welt verloren zu gehen drohte. Die nordische Kirche, die, getreu ihrem Ursprung bei Paulus und den deutschen Vätern, das Amt der Bekehrung des Seelenhaften, des Dichters im Menschen, auf sich genommen hatte, sie zeigt hinfort das große Bild jener Gefahr der menschvergötternden Gottvermenschlichung, die vor einer seelenlos gelassenen Welt und dem Herrn der Geister in allem Fleisch sich flüchtet in den stillen Winkel der Sehnsucht und das eigene Herz.

Das All der verzauberten Welt entzauberten die Wege des Staats und der Kirche. Auch sie, obwohl auch sie vom einen Strahl des Sterns ausgehend, strahlten auseinander und schienen sich zu verfassen zum Gegensatz, der in der Welt Ordnung von Ordnung, Welt von Welt schied. Und wiederum brach vor diesem einfachen Gegensatz das Heidentum, das in der Welt alles von allem, Staat von Staat, Volk von Volk, Stand von Stand, Jeden von Jedem schied, immer wieder zu-

sammen. Denn alle seine Scheidungen wurden wesenlos vor der einen wesentlichen von weltlicher und überweltlicher Ordnung und mußten hinfort, wollten sie ihren Eifer widereinander auch nur mit einem Schein des Rechts schmücken, sich einen Abglanz höheren Rechts von jenem Gegensatz borgen und der Macht einen geistigen Inhalt zu geben versuchen. Aber so ward zwar der heidnische Kampf aller gegen alle gereinigt zu höherem Kampf um höheren Preis, aber immer doch zu Kampf; und erst am Ende aller Geschichte steht der Ausblick auf ein kampf- und gegensatzbefreites Reich, in dem Gott alles in allem sein wird. Da finden also die beiden getrennten Wege des Christentums durch das All der Welt, der Weg des Staats und der der Kirche wieder zusammen, die es beide nebeneinander gehen mußte, um den Reichtum der heidnischen Welt ganz in sich fassen zu können, der sich dem Eingehn in ein Reich von Priestern und heiliges Volk einfach versagt hätte. Die beiden Wege dürfen sich also erst vereinen, wenn die Fülle der Heiden eingegangen sein wird. Aber in diesem Ausblick auf eine gegensatzbefreite zukünftige Ein- und Allgemeinheit der Welt, des Tages, wo Gott alles in allem sein wird, liegt nun wiederum für das Christentum eine Gefahr, die letzte der drei großen unvermeidlichen, weil von seiner Größe und seiner Kraft unzertrennlichen: Weltvergötterung oder Gottverweltlichung, die über dem Alles in Allem den Einen über allem vergäße und der über dem liebend tätigen Vereinen des weltlich Getrennten zum einen und allgemeinen Gebäude des Reichs das fromme Vertrauen zu der inneren freien, sich selbst erneuernden Kraft der Seele und zu der über menschliche Einsicht ihre eignen Wege gehenden Vorsehung Gottes schwünde. Die südliche Kirche, die getreu ihrem Ursprung bei Petrus und den lateinischen Vätern das Amt der Bekehrung der sichtbaren Rechtsordnung der Welt auf sich genommen hatte, zeigt hinfort das Bild jener Gefahr weltvergötternder Gottverweltlichung, die vor der bemißtrauten Freiheit der Seele und vor dem unerforschlich waltenden Gott flüchtet in die welterhaltende Liebestat und die Freude am gewirkten wirklichen Werk.

Dreifach war die Spaltung des Wegs, dreifach die stets jenseitige Wiedervereinung, dreifach die Gefahr. Daß der Geist in alle Wege leitet und nicht Gott, daß der Menschensohn die Wahrheit sei und nicht Gott, daß Gott Alles in Allem sein werde und nicht Einer über Allem, — das sind die Gefahren. Sie entstehen an den Endpunkten des Wegs, in dem Jenseits, wo sich die Strahlen, die sich in dem Diesseits so Gottes wie der Seele wie der Welt nie begegnen, endlich vereinen. So sind es Gefahren — Spiritualisierung des Gottes-, Apotheosierung des Mensch-, Pantheisierung des Weltbegriffs —, über die das Christentum nie hinauskommt. So wenig wie es über die Spaltung der Kirchen in die Kirche der Geistwahrheit, des Menschensohns, des Gottesreichs je hinauskommt, die eine jede in ihrer Versenkung je in die Hoffnung, den Glauben, die Liebe die beiden andern Kräfte vernachlässigen müssen, um desto stärker in der einen zu leben und ihres Anteils zu walten am Werk der Wiedergeburt der im Heidentum geborenen Vorwelt. Das Christentum strahlt in drei geschiedenen Richtungen aus. Sein Äußerstes, zu dem es vorstößt bei seinem entäußernden Gang ins Äußere, ist kein Einfaches, sondern wie die Vorwelt, in der sich der Heide vorfindet, ein dreifaches. Aber zwischen jenen drei Alls der Vorwelt schlug die Offenbarung die festen Brücken und verband die drei Punkte in der unverrückbaren einen Ordnung des Gottestags. Die drei Punkte aber, in denen das Christentum seine Entäußerung ins All vollendet und in denen sich die auf dem Weg durch die Zeit zerstreuten Strahlen wieder sammeln, die Vergeistigung, Vermenschlichung, Verweltlichung Gottes, lassen, wie wir noch sehen werden, sich untereinander nicht mehr verbinden; sie sind wohl, anders als die drei Punkte des Heidentums, in fester Ordnung zueinander; das Vielleicht ist längst für immer verstummt; aber einen fließenden Zusammenhang, der auch diese drei Getrennten wieder in eine Einheit hineinhübe, bietet das Christentum nicht mehr oder nur unvollständig. Ehe wir uns diesem letzten Wissen von den ins Außen gestrahlten Strahlen zuwenden, kehren wir nun zurück

zum Anblick der Glut, mit der die Flamme des Feuers in sich selber glüht.

Dreifach zuckte auch die Flamme. In drei Gegensätzen des eignen brennenden Lebens erinnerte sie sich das dreigespaltene Leben des äußeren All. Des jüdischen Gottes Macht und Demut, des jüdischen Menschen Auserwähltheit und Erlöserberuf, der jüdischen Welt Diesseitigkeit und Künftigkeit — in diesen drei Zuckungen versammelte die Flamme in ihrem Inneren spiegelgleich alle Gegensatzmöglichkeiten des All zu einfachen Gegensätzen. Denn zum Unterschied von allen Flammen der Erde verglüht sie ihre Wärme nicht bloß im Strahlen nach Außen, sondern weil sie sich ewig aus sich selber nährt, sammelt sie die Glut zugleich ins Innerste zu höchstem inbrünstigem Brand; und indem sie also ihre Glut ins Innre versammelt, schmilzt sie nun wiederum die flammend-zuckenden Gegensätze je mehr und mehr in sich wieder zu einfachem stillen Glühn.

Der Gegensatz zwischen schöpferischer Macht und offenbarender Liebe, selber noch inwohnend in der ursprünglichen Umkehr vom verborgenen Gott des Heidentums zum offenbaren der Offenbarung und im engeren Sinn jüdisch nur in den zuckenden unberechenbaren Übergängen zwischen seinen beiden Seiten, dieser Gegensatz schmilzt in der Innenwärme des jüdischen Herzens zur Anrufung Gottes als »unser Gott und Gott unsrer Väter«. Dieser Gott ist ununterscheidbar der Gott der Schöpfung und der Gott der Offenbarung. Grade daß er hier nicht mit dem offenbarten Namen angerufen wird, sondern als Gott überhaupt, und dann doch wieder als Gott überhaupt zu »unserm« Gott wird und dies sein Unsersein wieder in seinen Uranfang verankert wird und also die Offenbarung, durch die er unser Gott ist, begründet wird in ihrem eignen schöpferischen Ursprung in der Offenbarung an die Väter, — dies ganze vielverflochtene Gebild des Glaubens ist im jüdischen Herzen ein ganz einfaches Gefühl. Es ist keine letzte Einheit, nicht das, was das Gefühl eben noch als Äußerstes

erschwingen kann, sondern ein Inneres, eine einfache innere Einheit. Es ist gar nichts Höchstes, sondern es ist das Gottesbewußtsein des jüdischen Alltags. Es ist sowenig etwas Höchstes und Letztes, daß es im Gegenteil grade etwas sehr »Enges« ist. Die ganze Engigkeit des unmittelbaren naiven jüdischen Bewußtseins liegt darin, dies Vergessenkönnen, daß es noch etwas andres auf der Welt, ja daß es überhaupt noch Welt gibt, außer der jüdischen und den Juden. Unser Gott und Gott unsrer Väter — was kümmert es den Juden im Augenblick, wo er Gott also anruft, daß dieser Gott, wie er es sonst immer wieder sagt und weiß, »König der Welt«, der Eine Gott der Zukunft ist; in dieser Anrede fühlt er sich ganz mit ihm allein, im engsten Kreis, und hat alle weiteren Kreise aus dem Bewußtsein verloren; nicht etwa weil er ihn nur so hätte, wie er sich ihm offenbarte, und deswegen sein Schöpfertum draußen bliebe; nein: die Schöpfermacht ist durchaus ganz mit dabei, aber der Schöpfer hat sich verengt zum Schöpfer der jüdischen Welt, die Offenbarung geschah nur dem jüdischen Herzen. Das Heidentum, das die ausstrahlenden und wieder in eins strahlenden Wege der Christenheit umgriffen, hier ist es ganz im Rücken, ganz draußen gelassen; die Glut, die nach innen glüht, weiß nichts von dem Dunkel, das von außen den Stern umgibt. Das jüdische Gefühl hat Schöpfung und Offenbarung hier ganz hineingefüllt in den vertrautesten Raum zwischen Gott und seinem Volk.

So wie Gott, so verengt sich auch der Mensch dem jüdischen Gefühl, wenn es ihn aus dem noch flammend ineinanderschießenden Doppelbewußtsein Israels und des Messias, der Offenbarungsbegnadung und der Welterlösung, zu einfachem Glühen einen möchte. Von Israel zum Messias, vom Volk, das unterm Sinai stand, zu jenem Tag, da das Haus in Jerusalem ein Bethaus heißen wird allen Völkern, führt ein Begriff, der bei den Propheten auftauchte und seitdem unsre innre Geschichte beherrscht hat: der Rest. Der Rest Israels, die Treugebliebenen, im Volk das wahre Volk, sie sind die Gewähr in jedem Augenblick, daß zwischen jenen Polen eine Brücke

führt. Mag sonst das jüdische Bewußtsein zwischen jenen in der ursprünglichen innren Umkehr des heidnisch verschlossenen zum er- und entschlossenen Menschen der Offenbarung festgestellten beiden Lebenspolen, dem der eigensten Erfahrung der göttlichen Liebe und dem der hingegebenen Auswirkung der Liebe in der Heiligkeit des Wandels, hin und her zucken in heißblütigen Übergängen, der Rest stellt beides zugleich dar: die Aufnahme des Jochs des Gebots und die des Jochs des Himmelreichs. Wenn Messias »heute« kommt, der Rest ist bereit ihn zu empfangen. Die jüdische Geschichte ist, aller weltlichen Geschichte zum Trotz, Geschichte dieses Rests, von dem immer das Wort des Propheten gilt, daß er »bleiben wird«. Alle weltliche Geschichte handelt von Ausdehnung. Macht ist deswegen der Grundbegriff der Geschichte, weil im Christentum die Offenbarung begonnen hat, sich über die Welt zu verbreiten, und so aller, auch der bewußt nur rein weltliche Ausdehnungswille zum bewußtlosen Diener dieser großen Ausdehnungsbewegung geworden ist. Das Judentum und sonst nichts auf der Welt erhält sich durch Subtraktion, durch Verengung, durch Bildung immer neuer Reste. Das gilt ganz äußerlich schon gegenüber dem ständigen äußeren Abfall. Es gilt aber auch innerhalb des Judentums selbst. Es scheidet immer wieder Unjüdisches von sich ab, um immer wieder neue Reste von Urjüdischem in sich hervorzustellen. Es gleicht sich ständig äußerlich an, um sich nach innen immer wieder aussondern zu können. Es gibt keine Gruppe, keine Richtung, ja kaum einen Einzelnen im Judentum, der nicht seine Art, das Nebensächliche preiszugeben um den Rest festzuhalten, für die einzig wahre und sich also für den wahren »Rest Israels« ansähe. Und er ists. Der Mensch im Judentum ist immer irgendwie Rest. Er ist immer irgendwie ein Übriggebliebener, ein Inneres, dessen Äußeres vom Strom der Welt gefaßt und weggetrieben wurde, während er selbst, das Übriggebliebene *von ihm*, am Ufer stehen bleibt. Es wartet etwas in ihm. Und er hat etwas in sich. Worauf er wartet und was er hat, das mag er verschieden benennen, oft auch kaum benennen

können. Aber es ist ein Gefühl in ihm, als sei beides, jenes Haben wie jenes Warten aufs innerlichste miteinander verbunden. Und das ist eben das Gefühl des »Rests«, der die Offenbarung hat und auf das Heil harrt. Die seltsamen Fragen, die nach der Überlieferung dem jüdischen Menschen von dem göttlichen Richter dereinst vorgelegt werden, bezeichnen diese beiden Seiten des Gefühls. Die eine, »Hast du gefolgert Satz aus Satz«, meint: war in dir das Bewußtsein lebendig, daß dir alles, was dir begegnen mag, irgendwie schon, ehe du geboren, gegeben war in der Gabe der Offenbarung? Und die andre, »Hast du des Heils geharrt«, meint jene Richtung auf das zukünftige Kommen des Reichs, die in unser Blut von Geburt an hineingelegt ist. In diesem zweieinigen Gefühl also hat sich der Mensch ganz zum jüdischen Menschen verengt. Das Heidentum, das die auseinander- und endlich wieder zusammenführenden Wege der Christenheit umgriffen, liegt wiederum draußen im Dunkel. Der jüdische Mensch ist ganz bei sich. Die Zukunft, die sonst gewaltig auf seiner Seele lastet, hier ist sie stille geworden. Im Gefühl, der Rest zu sein, ist sein Herz ganz eins in sich selber. Da ist der Jude Nurjude. Die Offenbarung, die ihm ward, die Erlösung, zu der er berufen ist, sie sind beide ganz hineingeflossen in den engen Raum zwischen ihm und seinem Volk.

Und wie Gott und Mensch, so wird auch die Welt dem jüdischen Gefühl ganz heimisch-eng, sobald es sich aus dem unruhigen Flackern seiner Flamme hin und her zwischen dieser und der künftigen Welt in die Einheit eines weltlichen Daseins retten möchte. Daß die Welt, diese Welt, geschaffen ist und dennoch der künftigen Erlösung bedarf, die Unruhe dieses Doppelgedankens stillt sich in der Einheit des Gesetzes. Das Gesetz — denn als Welt angesehen ist es Gesetz und nicht was es als Inhalt der Offenbarung und Forderung an den Einzelnen ist: Gebot —, das Gesetz also in seiner alles ordnenden, das ganze »äußere«, nämlich alles diesseitige Leben, alles, was nur irgend ein weltliches Recht erfassen mag, erfassenden Vielseitigkeit und Kraft macht diese Welt und die künftige un-

unterscheidbar. Gott selbst »lernt« nach der rabbinischen Legende im Gesetz. Im Gesetz ist eben alles Diesseitige, was darin ergriffen wird, alles geschaffene Dasein, schon unmittelbar zum Inhalt der künftigen Welt belebt und beseelt. Daß das Gesetz nur jüdisches Gesetz, daß diese fertige und erlöste Welt nur eine jüdische Welt ist und daß der Gott, der im Weltregimente sitzt, noch mehr zu tun hat als bloß im Gesetz zu lernen, das vergißt dies jüdische Gefühl, ganz einerlei ob es dabei das Gesetz im überlieferten Sinn meint oder sich den alten Begriff mit neuem Leben gefüllt hat. Denn auch in diesem Fall nimmt es nur diese Welt für unfertig, das Gesetz aber, das es sich ihr aufzulegen anschickt, auf daß sie aus dieser in die künftige übergehe, für fertig und unveränderlich. Das Gesetz steht dann, auch wenn es etwa höchst modern im Kleide irgend einer zeitgemäßen Utopie kommt, in einem tiefen Gegensatz zu jener christlichen Gesetzlosigkeit des Sichüberraschenlassenkönnens und -wollens, die noch den Politiker gewordenen Christen von dem Utopist gewordenen Juden unterscheidet und die diesem die größere Kraft des Aufrüttelns, jenem die größere Bereitschaft zum Erreichen verleiht. Immer meint der Jude, daß es nur gelte, seine Gesetzeslehre um und um zu wenden; so werde sich schon finden, daß »alles darin« sei. Dem Heidentum, das die Wege der Christenheit umgriffen, kehrt das Gesetz den Rücken; es weiß nichts davon und will nichts davon wissen. Der Gedanke des Übergangs aus dieser in die künftige Welt, der messianischen Zeit, der über das Leben gehängt ist als ein ewig zu gewärtigendes Heute, — hier verfestigt er sich und veralltäglicht sich zum Gesetz, in dessen Befolgung, je vollkommener sie ist, der Ernst jenes Übergangs zurücktritt. Denn grade das Wie des Übergangs steht schon fest. Wie Gottes nach der Legende, so mag sich nun auch das Leben des Frommen erschöpfen in immer vollkommnerem »Lernen« des Gesetzes. Sein Gefühl nimmt die ganze Welt, die zum Dasein geschaffne wie die zu beseelende, die der Erlösung zuwächst, zusammen in eins und füllt sie in den häuslich trauten Raum zwischen dem Gesetz und seinem, des Gesetzes, Volk.

So ist diesem Innersten des jüdischen Gefühls alles Zwiespältige, innerlich Allumfassende des jüdischen Lebens sehr eng und einfach geworden. Zu einfach und zu eng, müßte man sagen und müßte in dieser Enge ebensolche Gefahren wittern wie in der christlichen Weitläufigkeit. Wurde dort der Begriff Gottes bedroht, so scheint bei uns seine Welt und sein Mensch in Gefahr. Das Christentum, indem es sich nach außen verstrahlt, droht sich in einzelne Strahlen weitab vom göttlichen Kern der Wahrheit zu verflüchtigen. Das Judentum, indem es nach innen erglüht, droht seine Wärme fernab von der heidnischen Weltwirklichkeit in den eignen Schoß zu sammeln. Waren dort die Gefahren Gottvergeistigung, Gottvermenschlichung, Gottverweltlichung, so jetzt hier Weltverleugnung, Weltverachtung, Weltabtötung, Weltverleugnung war es, wenn der Jude in der Nähe seines Gottes im Gefühl die Erlösung sich vorwegnahm und vergaß, daß Gott Schöpfer war und Offenbarer und daß er als Schöpfer die ganze Welt erhält, als Offenbarer letzthin doch dem Menschen schlechtweg sein Antlitz zuwendet. Weltverachtung war es, wenn der Jude sich als Rest und so als der wahre ursprünglich gottebenbildlich geschaffene und in dieser ursprünglichen Reinheit des Endes harrende Mensch fühlte und sich darüber von dem Menschen zurückzog, dem grade in seiner gottvergessenen Härte die Offenbarung der göttlichen Liebe geschah und der diese Liebe nun im schrankenlosen Werk der Erlösung auswirken mußte. Weltabtötung endlich wars, wenn der Jude im Besitz des ihm offenbarten und in seinem Geiste Fleisch und Blut gewordenen Gesetzes nun das jeden Augenblick erneuerte Dasein und das stille Wachstum der Dinge regeln, ja auch nur beurteilen zu dürfen sich vermaß. Diese Gefahren alle drei sind die notwendigen Folgen der weltabgekehrten Innerlichkeit, wie jene Gefahren des Christentums die der weltzugekehrten Selbstentäußerung. Es ist dem Juden notwendig, sich so zu verschalen.* Die Verschalung ist der letzte Schritt jener Er-innerung, jener Verwurzelung ins eigne Selbst, aus der er sich die Kraft des ewigen Lebens schöpft, so wie

jene Verflüchtigung dem Christen die notwendige Folge seines ungehemmten Schreitens und Ausschreitens auf dem ewigen Weg ist.

Aber jene Verwurzelung ins eigne Selbst ist nun doch etwas durchaus andres als die christliche Selbstentäußerung. Für die einzelne Persönlichkeit zwar mag unsre Selbstverschalung die schwerere Gefahr bedeuten; die christliche Persönlichkeit wiederum braucht unter jenen Gefahren des Christentums kaum zu leiden. In Wahrheit aber bedeuten uns unsre Gefahren letzthin überhaupt keine Gefahr. Hier nämlich erweist sichs, daß der Jude gar nicht in sein eignes Innere niedersteigen kann, ohne daß er in diesem Niedersteigen ins Innerste zugleich zum Höchsten aufstiege. Dies ist ja der tiefste Unterschied zwischen dem jüdischen und dem christlichen Menschen, daß der christliche von Haus aus oder mindestens von Geburtswegen — Heide ist, der Jude aber Jude. So muß der Weg des Christen ein Weg der Selbstentäußerung sein, er muß immer von sich selber fort, sich selber aufgeben, um Christ zu werden. Des Juden Leben hingegen darf ihn grade nicht aus seinem Selbst herausführen; er muß sich immer tiefer in sich hineinleben; je mehr er sich findet, um so mehr wendet er sich ab von dem Heidentum, das er draußen hat und nicht wie der Christ in seinem Inneren, — um so mehr also wird er jüdisch. Denn zwar als Jude wird er geboren, aber die »Jüdischkeit« ist etwas, was auch er sich erst er-leben muß. Ganz sichtbar in Blick und Zügen wird das Jüdische erst im alten Juden. Sein Typ ist für uns so sehr charakteristisch wie für die christlichen Völker ihr Jünglingstyp. Denn den Christen entnationalisiert das christliche Leben, den Juden führt das jüdische tiefer in seine jüdische Art hinein.

Und eben indem der Jude so allein um seines Höchsten, um Gottes willen, sich in sein Inneres hinein er-innert, erweist es sich nun, daß jene Gefahren ihm allenfalls als Einzelnem gefährlich werden mögen, also daß er darin etwa hart oder stolz oder starr werden kann, daß es aber keine Gefahren für das

Judentum sind. Denn jene drei an Gott, Mensch, Welt ausgeübten Weisen der Abkehr vom Außen und Einkehr ins Innen, daß er seinen Gott, seinen Menschen, seine Welt für Gott, Mensch, Welt überhaupt einsetzt, jenes dreifache Aufglühen seines jüdischen Gefühls ist nun selber kein Letztes; es bleibt nicht dabei. Es sind nicht, wie Gott, Welt, Mensch im Heidentum, beziehungs- und ordnungslose drei Punkte, sondern zwischen diesen drei letzten Elementen des Gefühls kreist ein verbindender Strom, eine Bahn also, jener vergleichbar, in der die Elemente des Heidentums eintraten in den Zusammenhang, der von der Schöpfung über die Offenbarung zur Erlösung führte; und in dieser Verbindung schließt sich nun das scheinbar Nurjüdische dieses dreifachen Gefühls, das scheinbar Enge und Ausschließende und Vereinzelte wieder zusammen zum allerhellenden einen Sternbild der Wahrheit.

Vom »Gott unsrer Väter« zum »Gesetz« schlägt die jüdische Mystik eine ganz eigene Brücke. An Stelle des allgemeinen Schöpfungsbegriffs setzt sie den der geheimen Schöpfung, die, wie es in Anspielung auf das Gesicht des Hesekiel heißt, »Geschichte des Wagens«. Die geschaffne Welt ist da selber voll geheimer Beziehungen aufs Gesetz, das Gesetz nichts was dieser Welt fremd gegenübersteht, sondern nur der Schlüssel zu jenen Rätseln der Welt; in seinem offnen Wortlaut ist ein verborgner Sinn versteckt, der eben nichts ausspricht als das Wesen der Welt; also daß das Buch des Gesetzes dem Juden gewissermaßen das Buch der Natur oder etwa auch den gestirnten Himmel, an dem die Menschen von einst das Irdische in verständlichen Zeichen ablesen zu können meinten, ersetzen kann. Das ist der Grundgedanke unzähliger Legenden, mit denen sich das Judentum die scheinbar enge Welt seines Gesetzes zur ganzen Welt erweitert und andrerseits in diese Welt, eben weil es sie in seinem Gesetze vorgezeichnet findet, schon die künftige hineinschaut. Alle Mittel der Auslegung werden herangezogen, insbesondere natürlich das unbegrenzt verwendungsfähige des Zahlenspiels und der Lesung der Buchstaben nach ihrem Zahlwert. Wollte man Beispiele

geben, wo finge man an? Die siebzig Opfer des Hüttenfests werden für die siebenzig »Völker der Welt« — soviel zählt die Legende gemäß der Stammtafel der Genesis — dargebracht. Die Zahl der Knochen des Menschenleibs wird mit dem Zahlenwert einer Stelle des Gebetbuchs zusammengestellt, so daß sich das Psalmwort erfüllt und alle Gebeine den Ewigen loben. In den Worten, mit denen die Vollendung der Schöpfung erzählt wird, verbirgt sich der offenbarte Gottesname. Man käme an kein Ende, wollte man fortfahren. Aber der Sinn dieser an sich dem ungewohnten Betrachter sonderbar und selbst lächerlich erscheinenden Schrifterklärung ist kein andrer als der, daß zwischen den jüdischen Gott und das jüdische Gesetz die ganze Schöpfung eingeschaltet wird und dadurch beide, Gott wie sein Gesetz, sich als so allumfassend erweisen — wie die Schöpfung.

Zwischen dem »Gott unsrer Väter« und dem »Rest Israels« schlägt die Mystik ihre Brücke mit der Lehre von der Schechina. Die Schechina, die Niederlassung Gottes auf den Menschen und sein Wohnen unter ihnen, wird vorgestellt als eine Scheidung, die in Gott selbst vorgeht. Gott selbst scheidet sich von sich, er gibt sich weg an sein Volk, er leidet sein Leiden mit, er zieht mit ihm in das Elend der Fremde, er wandert mit seinen Wanderungen. Und wie in jenem Gedanken, daß die Thora vor der Welt und die Welt andrerseits um der Thora willen geschaffen sei, das Gesetz für das jüdische Gefühl mehr geworden war als bloß das jüdische Gesetz und wirklich als ein Grundpfeiler der Welt empfunden werden konnte, so daß auch die Vorstellung, Gott selbst lerne sein Gesetz, nun einen überjüdisch allgemeinen Sinn gewann, so kommt auch der Stolz des »Rests Israels« jetzt in der Vorstellung von der Schechina zu allgemeinerer Bedeutung. Denn die Leiden dieses Rests, das ständige Sichscheiden und Sichausscheidenmüssen, das alles wird jetzt zu einem Leiden um Gottes willen, und der Rest ist der Träger dieses Leidens. Der Gedanke der Irrfahrt der Schechina, des in die Welt Verstreutseins der Funken des göttlichen Urlichts, wirft zwischen den

jüdischen Gott und den jüdischen Menschen die ganze Offenbarung und verankert dadurch beide, Gott wie den Rest, in die ganze Tiefe der — Offenbarung. Was in der Mystik der Schöpfung durch jene Vielbedeutsamkeit und Vieldeutsamkeit des Gesetzes geschah, die Erweiterung des Jüdischen zum Allgemeinen, das geschieht in dieser Mystik der Offenbarung durch das tiefsinnige Verständnis, das in Gottes Selbsthingabe an Israel ein göttliches Leiden, das eigentlich nicht sein dürfte, ahnt und in Israels Selbstabscheidung zum Rest ein Wohnungwerden für den verbannten Gott. Eben dieses göttliche Leiden kennzeichnet das Verhältnis zwischen Gott und Israel als ein enges, ein zu Geringes: Gott selbst, indem er sich — was wäre denn natürlicher für den »Gott unsrer Väter«! — Israel »verkauft« und sein Schicksal mitleidet, macht sich erlösungsbedürftig. Das Verhältnis zwischen Gott und dem Rest weist so in diesem Leiden über sich selbst hinaus.

Die Erlösung aber — sie müßte nun geschehen in dem Verhältnis des »Rests« zum »Gesetz«. Wie wird dies Verhältnis gedacht? Was bedeutet dem Juden die Erfüllung des Gesetzes? was denkt er sich dabei? weshalb erfüllt ers? Um des himmlischen Lohns willen? Seid nicht wie Knechte, die ihrem Herrn um Lohnes willen dienen. Um der irdischen Befriedigung willen? Sprich nicht: ich mag kein Schweinefleisch; sprich: ich möchte es wohl, aber mein Vater im Himmel hat es mir verboten. Sondern der jüdische Mensch erfüllt die unendlichen Bräuche und Vorschriften »zur Einigung des heiligen Gottes und seiner Schechina«. Mit dieser Formel bereitet er »in Ehrfurcht und Liebe« sein Herz, er der Einzelne, der Rest, »im Namen ganz Israels«, das Gebot, das ihm grade obliegt, zu erfüllen. Die in zahllose Funken in alle Welt zerstreute Gottesherrlichkeit, er wird sie aus der Zerstreuung sammeln und zu dem seiner Herrlichkeit Entkleideten dereinst wieder heimführen. Jede seiner Taten, jede Erfüllung eines Gesetzes vollbringt ein Stück dieser Einigung. Gottes Einheit bekennen — der Jude nennt es: Gott einigen. Denn diese Einheit, sie ist indem sie wird, sie ist Werden zur Einheit. Und dies Werden

ist auf die Seele und in die Hände des Menschen gelegt. Der jüdische Mensch und das jüdische Gesetz — zwischen beiden spielt sich da nicht weniger ab als der gott-, welt- und menschumfassende Vorgang der Erlösung. In der Formel, mit der die Erfüllung des Gebots eröffnet und zu einem Akt des Herbeiführens der Erlösung gestempelt wird, klingen die einzelnen Elemente, wie sie in dieses letzte Eine eingegangen sind, einzeln noch einmal auf. Der »heilige Gott«, wie er das Gesetz gegeben, die »Schechina«, die er aus sich an Israels Rest ausschied, die »Ehrfurcht«, mit der dieser Rest sich zur Wohnstatt Gottes machte, die »Liebe«, mit der er sich daraufhin zur Erfüllung des Gesetzes anschickte, er der Einzelne, das »Ich«, das das Gesetz erfüllt, doch er »im Namen ganz Israels«, dem das Gesetz gegeben und das durch das Gesetz geschaffen ward. Alles Engste hat sich zum Ganzen, zum All erweitert, nein besser: zur Einung des Einen erlöst. Der Niederstieg ins Innerste enthüllte sich als ein Aufstieg zum Höchsten. Das Nurjüdische des Gefühls verklärt sich zur welterlösenden Wahrheit. In der innersten Enge des jüdischen Herzens leuchtet der Stern der Erlösung.

Hier flammt der Stern. Das Letzte, das Innerste und scheinbar Enge und Starre des Gefühls gerät in Fluß und fügt sich zusammen zur welterleuchtenden Gestalt, die so wie sie, in ihrer Zusammenfassung von Gott, Welt, Mensch durch Schöpfung und Offenbarung hin zur Erlösung, den Gehalt des Judentums ausdrückt, nun auch im Innersten der jüdischen Seele noch aufleuchtet. Der Stern der Erlösung ist so Gleichnis des Wesens, er glüht aber auch noch im Allerheiligsten des Gefühls. Das ist sehr anders hier als beim Christentum. Auch dort zeichnet der Stern der Erlösung den Gehalt, das innere Wesen, aus dem es als ein Wirkliches in die Welt der Wirklichkeit hinausstrahlt. Aber diese Strahlen vereinen sich an drei getrennten Punkten, wahrhaften Endpunkten, Zielpunkten auch des Gefühls. Und diese Punkte sind untereinander nicht mehr in Verbindung zu bringen. Die Mystik schlägt zwischen

diesen äußersten Aussichten des Gefühls keine Brücken mehr. Daß Gott Geist sei, steht unverbunden daneben, daß er alles in allem sei, und unverbunden auch neben dem andern, daß der Sohn, der der Weg ist, auch die Wahrheit sei. Der Gedanke der Schöpfung vermittelt nicht zwischen der einen, der der Offenbarung nicht zwischen der andern Unverbundenheit. Allenfalls in mythologischen Bildern, wie dem Geist, der über den Wassern schwebt, und der Geistausgießung in der Johannestaufe, stellt sich ein gewisser Zusammenhang her, der aber Bild bleibt, nicht zur Einheit des Gefühls zusammenfließt. Nur zwischen den beiden letzten Gedanken, der Göttlichkeit des Sohns und der Verheißung, daß Gott Alles in Allem sein wird, wölbt sich eine Brücke. Der Sohn, so lehrt es der erste Theolog des neuen Glaubens, wird einst, wenn ihm alles untergetan sein wird, seine Herrschaft dem Vater übergeben, und dann wird Gott sein Alles in Allem. Aber man sieht gleich: das ist ein Theologumen. Es ist für die christliche Frömmigkeit bedeutungslos, es schildert eine entfernte, weit entfernte Zukunft, es handelt von den letzten Dingen, indem es ihnen ausdrücklich allen Einfluß auf die Zeit nimmt, denn noch und in aller Zeit gehört die Herrschaft dem Sohn und ist Gott nicht Alles in Allem; es schildert eine durchaus jenseitige Ewigkeit. Und so hat dieser Satz in der Geschichte der Christenheit auch nie mehr bedeutet als eben ein — Theologumen, einen Gedanken. Brücke, auf der sich das Gefühl vom einen zum andern Ufer hin und her bewegte, war er nicht und konnte er nicht sein. Dazu waren die beiden Ufer zu ungleich gestaltet, jenes zu sehr nur zeitlich, dieses zu sehr nur ewig. Es war zwar ein Gedanke, daß der Menschensohn einmal seine Herrschaft abgeben würde, aber das ändert nichts daran, daß er in der Zeit vergöttert wurde. Es war zwar ein Gedanke, daß Gott einmal Alles in Allem sein würde, aber das ändert nichts daran, daß ihm auf das Etwas im Etwas dieser Zeitlichkeit, wo sein Platzhalter Herr war, recht wenig Einfluß verstattet wurde. Das Gefühl betrat den Brückenbogen nicht. Es hielt sich hier wie überall an die einzelnen Punkte,

in die es seinen letzten Überschwang sammelte. Weiter als bis zu diesen Ziel- und Sammelpunkten trug der Überschwang nicht. Das Christentum hat spiritualistische, individualistische, pantheistische Mystik hervorgebracht. Untereinander traten diese drei in keine Verbindung. Das Gefühl kann sich in jeder von ihnen befriedigen. Wie denn jeder von ihnen auch eine eigne Gestalt der Kirche entspricht, deren keine durch die beiden andern überflüssig wird. Das Gefühl kommt überall ans Ziel. Und es darfs. Denn wo es so an sein Ziel kommt, da ist ein Stück Vorwelt erneuert in Sterben und Auferstehn. Gestorben der Mythos und auferstanden in der Anbetung im Geist, gestorben der Heros und auferstanden im Wort vom Kreuz, gestorben der Kosmos und auferstanden im ein und allgemeinen All des Reichs. Daß diese drei jedes in sich eine Verflüchtigung der Wahrheit bedeuten, genauer: daß Gott Herr der Geister ist, nicht Geist, Spender der Leiden und nicht Gekreuzigter, Einer und nicht Alles in Allem, — wer möchte solche Einwände einem Glauben entgegenwerfen, der siegreich durch die Welt seinen Weg nimmt und dem die Götter der Völker — völkischer Mythos, völkischer Heros, völkischer Kosmos — nicht stand halten. Wer möchte es!

Und dennoch: der Jude tuts. Nicht mit Worten — was wären hier in diesem Bezirk des Schauens noch Worte! Aber mit seinem Dasein, seinem schweigenden Dasein. Dies Dasein des Juden zwingt dem Christentum in alle Zeit den Gedanken auf, daß es nicht bis ans Ziel, nicht zur Wahrheit kommt, sondern stets — auf dem Weg bleibt. Das ist der tiefste Grund des christlichen Judenhasses, der das Erbe des heidnischen angetreten hat. Er ist letzthin nur Selbsthaß, gerichtet auf den widerwärtigen stummen Mahner, der doch nur durch sein Dasein mahnt, — Haß gegen die eigne Unvollkommenheit, gegen das eigene Nochnicht. Der Jude durch seine innere Einheit, dadurch daß in der engsten Enge seiner Jüdischkeit doch noch der Stern der Erlösung brennt, beschämt, ohne daß ers will, den Christen, den es hinaus und vorwärts treibt

bis zum völligen Verstrahlen des ursprünglichen Feuers in die äußerste Ferne des Gefühls, eines Gefühls, das nichts mehr weiß von einem Ganzen, darin es sich mit jeglichem andern Gefühl in eins fände zu einer Wahrheit über allem Fühlen, sondern das in sich selber schon selig ward. Das Äußerste des Christentums ist diese völlige Verlorenheit in das einzelne Gefühl, diese Versenkung seis in den göttlichen Geist, den göttlichen Menschen, die göttliche Welt. Zwischen diesen Gefühlen kreist kein Stromkreis der Tat mehr; sie stehen selber schon jenseits aller Tat. Wohl ist jene Verflüchtigung des Gefühls nötig, ebenso nötig wie seine Verengung im Juden. Aber diese findet ihre Auflösung im jüdischen Leben selber, in dem welterlösenden Sinn eines Lebens im Gesetz. Jene aber, die Verflüchtigung, findet in keinem Leben mehr ihre Auflösung, weil sie selber schon ein Äußerstes des Erlebens ist.

Hätte darum der Christ nicht in seinem Rücken den Juden stehen, er würde sich, wo er wäre, verlieren. Gleich wie am Juden die drei Kirchen, die ja nichts sind als die irdischen Gehäuse jener drei letzten Gefühle, ihre Gemeinsamkeit erleben, die sie ohne ihn höchstens wüßten, nicht fühlten. Der Jude zwingt der Christenheit das Wissen auf, daß jene Befriedigung im Gefühl ihr noch versagt bleibt. Indem der Jude, weil er sein Fleisch und Blut unter dem Joch des Gesetzes heiligte, ständig in der Wirklichkeit des Himmelreichs lebt, lernt der Christ, daß es ihm selber nicht erlaubt ist, die Erlösung, gegen die sich sein stets unheiliges Fleisch und Blut zur Wehr setzt, im Gefühl vorwegzunehmen. Indem der Jude um den Verlust der unerlösten Welt sich den Besitz der Wahrheit in seinem Vorwegnehmen der Erlösung erkauft, straft er den Christen Lügen, der sich auf seinem Eroberungszug in die unerlöste Welt jeden Schritt vorwärts mit Wahn erkaufen muß.

Dies Verhältnis, diese Notwendigkeit des Daseins — nichts weiter als Daseins — des Judentums für ihr eignes Werden ist auch der Christenheit selber wohl bewußt. Es waren immer die verkappten Feinde des Christentums, von den Gnostikern

an bis auf den heutigen Tag, die ihm sein »Altes Testament« nehmen wollten. Ein Gott, der nur noch Geist, nicht mehr der Schöpfer, der den Juden sein Gesetz gab, ein Christus, der nur noch Christus, nicht mehr Jesus, und eine Welt, die nur noch All, deren Mitte nicht mehr das Heilige Land wäre, — sie würden zwar der Vergottung und Vergötterung nicht mehr den mindesten Widerstand entgegensetzen, aber es wäre auch nichts mehr in ihnen, was die Seele aus dem Traum dieser Vergottung zurück ins unerlöste Leben riefe; sie verlöre sich nicht nur, nein sie bliebe verloren. Und diesen Dienst erwiese dem Christentum nicht das bloße Buch, oder vielmehr: diesen Dienst erweist ihm das bloße Buch nur, weil es kein bloßes Buch ist, sondern weil sein Mehrsein lebendig bezeugt wird durch unser Leben. Der geschichtliche Jesus muß dem idealen Christus allzeit den Sockel unter den Füßen wegziehen, auf den ihn seine philosophischen oder nationalistischen Verehrer gern stellen möchten, denn eine »Idee« vereint sich schließlich mit jeder Weisheit und jedem Eigendünkel und leiht ihnen ihren eignen Heiligenschein. Aber der historische Christus, eben Jesus der Christ im Sinne des Dogmas, steht nicht auf einem Sockel, er wandelt wirklich auf dem Markt des Lebens und zwingt das Leben, seinem Blick stille zu halten. Genau so ists mit dem »geistigen« Gott, an den alle die leicht und gern glauben mögen, die sich scheuen, an den zu glauben, »der die Welt geschaffen hat und sie beherrscht«. Jener geistige Gott ist in seiner Geistigkeit ein sehr angenehmer Partner, der uns die Welt, die ja nicht »rein geistig« und also nicht von ihm und darum dann doch wohl vom Teufel ist, zu freiester Verfügung überläßt. Und diese Welt selber — wie gern möchte man sie als All betrachten und so sich selber statt als ihren verantwortlichen Mittelpunkt, um den sich alles dreht, und den Pfeiler, auf dessen Festigkeit sie ruht, sich lieber fühlen als das herrlich verantwortungslose »Stäubchen im All«.

Es ist allemal das Gleiche. Und wie denn jener allzeit aktuelle Kampf der Gnostiker zeigt, ist es das Alte Testament, das dem Christentum den Widerstand gegen diese seine eigne

Gefahr ermöglicht. Und das Alte Testament nur, weil es mehr als bloß Buch ist. Das bloße Buch würden die Künste allegorischer Deutung leicht klein kriegen. So gut wie Christus die Idee des Menschen, so gut würden die Juden des Alten Testaments, wären sie ebenso von der Erde verschwunden wie Christus, die Idee des Volks, Zion die Idee des Weltmittelpunkts bedeuten. Aber solcher »Idealisierung« widersetzt sich die handfeste, nicht zu leugnende, ja eben im Judenhaß bezeugte Lebendigkeit des jüdischen Volks. Ob Christus mehr ist als eine Idee — kein Christ kann es wissen. Aber daß Israel mehr ist als eine Idee, das weiß er, das sieht er. Denn wir leben. Wir sind ewig, nicht wie eine Idee ewig sein mag, sondern wir sind es, wenn wirs sind, in voller Wirklichkeit. Und so sind wir dem Christen das eigentlich Unbezweifelbare. Der Pfarrer argumentierte schlüssig, der dem großen Friedrich, gefragt nach dem Beweis des Christentums, erwiderte: »Majestät, die Juden«. An uns können die Christen nicht zweifeln. Unser Dasein verbürgt ihnen ihre Wahrheit. Darum ist es vom christlichen Standpunkt aus nur folgerecht, wenn Paulus die Juden bleiben läßt bis zum Ende, — bis »die Fülle der Völker eingegangen ist«, eben bis zu jenem Augenblick, wo der Sohn die Herrschaft dem Vater zurückgibt. Das Theologumen aus der Urzeit christlicher Theologie spricht aus, was wir hier erklärten: daß das Judentum in seinem ewigen Fortleben durch alle Zeit, das Judentum, das im »alten« Testament bezeugt wird und selber von ihm lebendig zeugt, der Eine Kern ist, von dessen Glut die Strahlen unsichtbar genährt werden, die im Christentum sichtbar und vielgespalten in die Nacht der heidnischen Vor- und Unterwelt brechen.

Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk. Er kann keinen entbehren. Zwischen beiden hat er in aller Zeit Feindschaft gesetzt und doch hat er sie aufs engste wechselseitig aneinander gebunden. Uns gab er ewiges Leben, indem er uns das Feuer des Sterns seiner Wahrheit in unserm Herzen entzündete. Jene stellte er auf den ewigen Weg, indem er sie den Strahlen jenes Sterns seiner Wahrheit

nacheilen machte in alle Zeit bis hin zum ewigen Ende. Wir schauen so in unserm Herzen das treue Gleichnis der Wahrheit, doch wenden wir uns dafür vom zeitlichen Leben ab und das Leben der Zeit sich von uns. Jene hingegen laufen dem Strom der Zeit nach, aber sie haben die Wahrheit nur im Rücken; sie werden wohl von ihr geleitet, denn sie folgen ihren Strahlen, aber sie sehen sie nicht mit Augen. Die Wahrheit, die ganze Wahrheit, gehört so weder ihnen noch uns. Denn auch wir tragen sie zwar in uns, aber wir müssen deswegen auch den Blick erst in unser eignes Innre versenken, wenn wir sie sehen wollen, und da sehen wir wohl den Stern, aber nicht — die Strahlen. Und zur ganzen Wahrheit würde gehören, daß man nicht bloß ihr Licht sähe, sondern auch, was von ihr erleuchtet wird. Jene aber sind ohnehin schon in alle Zeit bestimmt, Erleuchtetes zu sehen, nicht das Licht.

Und so haben wir beide an der ganzen Wahrheit nur teil. Wir wissen aber, daß es das Wesen der Wahrheit ist, zu teil zu sein, und daß eine Wahrheit, die niemandes Teil ist, keine Wahrheit wäre; auch die »ganze« Wahrheit ist Wahrheit nur, weil sie Gottes Teil ist. So tut es weder der Wahrheit Abbruch noch auch uns, daß sie uns nur zuteil wird. Unmittelbare Schau der ganzen Wahrheit wird nur dem, der sie in Gott schaut. Das aber ist ein Schauen jenseits des Lebens, Lebendiges Schauen der Wahrheit, ein Schauen, das zugleich Leben ist, wächst auch uns nur aus der Versenkung in unser eignes jüdisches Herz und auch da nur im Gleichnis und Abbild. Und jenen ist um des lebendigen Wirkens der Wahrheit willen das lebendige Schauen überhaupt versagt. So sind wir beide, jene wie wir und wir wie jene, Geschöpfe grade um dessentwillen, daß wir nicht die ganze Wahrheit schauen. Grade dadurch bleiben wir in den Grenzen der Sterblichkeit. Grade dadurch — bleiben wir. Und wir wollen ja bleiben. Wir wollen ja leben. Gott tut uns, was wir wollen, solange wir es wollen. Solange wir am Leben hängen, gibt er uns das Leben. Er gibt uns von der Wahrheit nur, soviel wir als lebendige Geschöpfe tragen können, nämlich unsren Anteil. Gäbe er uns mehr, gäbe er

uns seinen Anteil, die ganze Wahrheit, so hübe er uns aus den Grenzen der Menschheit heraus. Aber eben solange er das nicht tut, solange tragen wir auch kein Verlangen danach. Wir hängen an unsrer Geschöpflichkeit. Wir lassen sie nicht gerne. Und unsre Geschöpflichkeit ist bedingt dadurch, daß wir nur Teil haben, nur Teil sind. Den letzten Triumph über den Tod hatte das Leben gefeiert in dem Wahrlich, mit dem es die eigne empfangene zuteilgewordene Wahrheit als seinen Anteil an der ewigen bewährt. In diesem Wahrlich klammert sich das Geschöpf an seinen Anteil, der ihm zuteil ward. In diesem Wahrlich ist es Geschöpf. Dies Wahrlich geht als ein stummes Geheimnis durch die ganze Kette der Wesen; im Menschen gewinnt es Sprache. Und im Stern glüht es auf zu sichtbarem, selbstleuchtendem Dasein. Aber immer bleibt es in den Grenzen der Geschöpflichkeit. Noch die Wahrheit selber spricht Wahrlich, wenn sie vor Gott tritt. Aber Gott selbst spricht nicht mehr Wahrlich. Er ist jenseits von allem, was Teil werden mag, er ist noch über dem Ganzen, das bei ihm ja auch nur Teil ist; noch über dem Ganzen ist er der Eine.

Wenn aber also das Wahrlich und selbst das höchste Wahrlich, das gemeinsam im Chor angesichts des Sterns der Erlösung gesprochne Ja und Amen der zu ewigem Leben und auf ewigem Weg Erlösten, noch das Zeichen der Geschöpflichkeit ist und also das Reich der Natur nicht endet, auch nicht in der gestaltgewordenen Ewigkeit der erlösten Überwelt, so sinkt das Ende in den Anfang zurück. Daß Gott schuf, dies vorbedeutungsschwere erste Wort der Schrift verliert seine Kraft nicht, bis alles erfüllt ist. Nicht vorher ruft Gott dies erste Wort, das von ihm ausging, wieder in seinen Schoß zurück. Schon sahen wir die ewige Wahrheit zurücksinken in die Offenbarung der göttlichen Liebe: die Erlösung war in allem nichts als die ewige Auswirkung des in der offenbarenden Liebe allzeit neu gesetzten Anfangs. In der Liebe war das Verborgene zum Offenbaren worden. Nun sinkt dieser allzeit erneuerte Anfang zurück in den geheimen immer-

währenden Anfang der Schöpfung. Das Offenbare wird zum Verborgenen. Und mit der Offenbarung mündet so auch die Erlösung nun zurück in die Schöpfung. Die letzte Wahrheit ist selber nur — geschaffene Wahrheit. Gott ist wahrhaftig der Herr. Als solcher offenbarte er sich in der Macht seines Schöpfertums. Wenn wir ihn im Licht der ewigen Wahrheit so anrufen — es ist der Schöpfer von Anfang, der Rufer des ersten »Werde Licht«, den wir da anrufen. Die Mitternacht, die hinter dem Dasein der Schöpfung unsern geblendeten Augen in ewiger Sternenklarheit aufschimmert, es ist die gleiche, die vor allem Dasein in Gottes Busen nachtete. Er ist wahrhaftig der Erste und der Letzte. Ehe denn Berge geboren wurden und die Erde sich wand in Wehen — von Ewigkeit in Ewigkeit warst du Gott. Und warst von Ewigkeit, was du in Ewigkeit sein wirst: Wahrheit.

TOR

DAS Ewige war Gestalt worden in der Wahrheit. Und die Wahrheit ist nichts andres als das Antlitz dieser Gestalt. Die Wahrheit allein ist ihr Antlitz. Und hütet euch sehr um eurer Seele willen: Gestalt habt ihr keine gesehn, Sprache allein vernahmet ihr, — so heißt es in der Mit- und Umwelt der Offenbarung. Aber in der Nach- und Überwelt, der erlösten, die der zur rechten Zeit und am rechten Ort gesprochene Segen, höherer Kräfte voll, herbeizwingt, schweigt das Wort. Von ihr der vollendet-befriedeten heißt es: Er lasse dir leuchten sein Antlitz.

Dies Leuchten des göttlichen Angesichts allein ist die Wahrheit. Sie ist keine für sich frei schwebende Gestalt, sondern allein das aufleuchtende Antlitz Gottes. Wem er aber sein Angesicht leuchten läßt, dem wendet er es auch zu. Wie er uns sein Angesicht zuwendet, so mögen wir ihn erkennen. Und dies Erkennen erkennt nicht uneigentlich. Sondern es erkennt die Wahrheit, wie sie ist, nämlich wie sie in Gott ist: als sein Antlitz und Teil. Sie wird nicht etwa zur uneigentlichen Wahrheit, dadurch daß dies Antlitz uns zugewandt, Gottes Teil uns zuteil wird; denn auch als eigentliche und eigentlichste Wahrheit wäre sie nichts andres als — Teil und Antlitz. Im Stern der Erlösung, in dem wir die göttliche Wahrheit Gestalt werden sahen, leuchtet so nichts andres auf als das Antlitz, das Gott uns leuchtend zuwandte. Ja den Stern der Erlösung selber, wie er uns nun endlich als Gestalt aufging, werden wir nun wiedererkennen im göttlichen Angesicht. Und erst in dieser Wiedererkenntnis vollendet sich seine Erkenntnis.

Denn solange wir nur seine Bahn kannten, ohne schon seine Gestalt zu schauen, solange war die Ordnung der ur-

sprünglichen Elemente noch nicht fest. Wohl zwar sank längst kraftlos dahin das unbeschränkt hin und her flatternde Vielleicht; Gott Welt Mensch hatten sich untereinander zur sicheren Ordnung gefügt; in der Bahn kam ihnen ihre Ordnung; durch die Folge der drei Stunden des Gottestags ward den Elementen des All ihr unverrückbares Verhältnis zueinander gewiesen; so ward die Bahn als die Bahn des Gestirns erkannt, dem jene Bahnelemente angehörten. Aber indem so der Stern erblickt wurde, schien er sich noch um sich selber drehen zu können, also daß innerhalb des schon fest gewordenen Ablaufs der drei Zeiten des Gottestags nun dennoch Welt und Mensch ihren eigenen Tag zu erleben schienen, der mit jenem nicht einfach zusammenfiel. Nur für Gott war die Erlösung wirklich das Letzte. Aber für den Menschen bedeutete schon seine gottebenbildliche Schöpfung, für die Welt schon der Niederstieg Gottes in der Offenbarung das Erlöstsein zu aller nur möglichen Vollendung. Es schienen da die drei Stunden also nur Stunden des Gottestags zu sein, der Tag des Menschen und der Tag der Welt wäre ein andrer.

Es war die ganze Aufgabe des dritten Teils, der vom Ewigen der erlösten Überwelt handelte, zu zeigen, daß es nicht so ist. Jene scheinbare Vertauschungsmöglichkeit ward hier selbst in Gestalten festgebannt, die ihren festen Platz in der ewigen Wahrheit des Gottestags angewiesen bekamen. Im ewigen Leben war allerdings der Welt die Erlösung schon in der Offenbarung, in der ja alles drin ist, vorweggenommen; in der Offenbarung an das eine Volk war ewiges Leben gepflanzt, es selber verändert sich nicht mehr; jenes ewige Leben wird dereinst in der Frucht der Erlösung wiederkehren, so wie es einst gepflanzt war; so wird hier in die Welt, die sichtbare Welt, wirklich schon ein Stück Erlösung hineingestellt, und es wird wahr, daß von der Welt aus gesehen die Offenbarung eigentlich schon die Erlösung sei. Und andrerseits wird im ewigen Weg wirklich wieder bei der anerschaffenen Gottebenbildlichkeit des Menschen begonnen; die Erlösung geschieht hier durch den neuen Adam, den sündlosen,

nicht gefallenen, und ist in ihm schon da; so wird hier der Mensch, der beseelte Mensch, indem er sich diese mit der wunderbaren Geburt des zweiten Adam erneuerte gottebenbildliche Geschaffenheit aneignet, schon Erbe der Erlösung, einer Erlöstheit, die ihm von uran, von der Schöpfung her eignet und nur der Aneignung harrt; also daß es wahr wird, daß vom Menschen her eigentlich schon die Schöpfung die Erlösung sei.

Und so fügen sich hier auch aufs genaueste die Verhältnisse der Zeiten. Denn der Mensch ward in der Offenbarung zum Menschen geschaffen, und in der Erlösung mochte und mußte er sich offenbaren. Und dies einfache und natürliche Zeitverhältnis, worin das Geschaffenwerden dem Sichoffenbaren voranging, begründet nun den ganzen Verlauf des ewigen Wegs durch die Welt, die eigene Zeitrechnung, das Bewußtsein, das sich in jeder Gegenwart zwischen Vergangenheit und Zukunft und auf dem Weg aus jener in diese findet. Hingegen die eigentümliche, uns schon mehrmals aufgefallene Verkehrung der Zeitfolge für die Welt erhält jetzt ihre anschauliche Bestätigung. Der Welt geschieht ja in ihrer Schöpfung das Erlebnis des Erwachens zum eignen offenbaren Bewußtsein ihrer selbst, nämlich zum Bewußtsein der Kreatur, und in der Erlösung erst wird sie eigentlich geschaffen, erst da gewinnt sie jene feste Dauerhaftigkeit, jenes beständige Leben statt des augenblicksgeborenen immer neuen Daseins. Diese Verkehrung der Zeitfolge, wo also für die Welt das Erwachen dem Sein vorhergeht, begründet das Leben des ewigen Volks. Sein ewiges Leben nämlich nimmt ständig das Ende vorweg und macht es so zum Anfang. In dieser Umkehrung verleugnet es die Zeit so entschieden wie nur möglich und stellt sich aus ihr heraus. In der Zeit leben heißt zwischen Anfang und Ende leben. Wer außerhalb der Zeit leben wollte — und das muß, wer in der Zeit nicht das zeitliche, sondern ein ewiges Leben leben will — wer also das will, der muß jenes »zwischen« verleugnen. Ein solches Verleugnen aber müßte tätig sein, damit nicht bloß ein Nicht-in-der-Zeit-Leben heraus-

käme, sondern ein positives Ewig-Leben. Und die tätige Verleugnung geschähe einzig in der Umkehr. Ein Zwischen umkehren heißt sein Hernach zum Zuvor, sein Zuvor zum Hernach, das Ende zum Anfang, den Anfang zum Ende machen. Und das tut das ewige Volk. Es lebt für sich schon so, als ob es alle Welt und die Welt fertig wäre; es feiert in seinen Sabbaten die sabbatliche Vollendung der Welt und macht sie zur Grundlage und zum Ausgangspunkt seines Daseins. Was aber zeitlich nur Ausgangspunkt wäre, das Gesetz, das setzt es sich zum Ziel. So erlebt es das Zwischen nicht, obwohl es doch natürlich, wirklich natürlich, darin lebt. Es erlebt grade die Umkehrung des Zwischen, und also leugnet es die Allmacht des Zwischen und verleugnet so die Zeit, dieselbe Zeit, die auf dem ewigen Weg erlebt wird.

So verfestigen sich also unter den Zeichen des ewigen Lebens und des ewigen Wegs die beiden »Ansichten« aus dem »Gesichtspunkt« der Welt oder des Menschen zu selber sichtbaren Gestalten und treten unter das eine Zeichen der ewigen Wahrheit. Und damit vereinfacht sich nun die Frage, welche Ordnung der drei Stunden für die ewige Wahrheit selber erfordert wird. Denn da die ewige Wahrheit erkannt wurde als die Wahrheit, die am Ende sein wird und von Gott am Anfang urspringt, so zeigt sichs, daß nur die Ordnung, wie sie sich von Gott aus darstellt und in der die Erlösung wirklich das Letzte ist, der letzten Wahrheit gerecht wird. Und eben in dieser Ordnung von Gott aus finden selbst die scheinbar neben ihr immerhin noch möglichen Ordnungen von der Welt oder vom Menschen aus ihre Wohnstatt, wo sie als notwendige und sichtbare Gestalten unter der Herrschaft der ewigen Wahrheit sicher hausen und ihr Wahrlich sagen dürfen. Jene ewigen Götter des Heidentums, in denen es fortleben wird bis zum ewigen Ende, der Staat und die Kunst, jener das Götzenbild der Sachlichen, diese das der Persönlichen, werden da von dem wahren Gott in Ketten geschlagen. Mag doch der Staat für die Welt den obersten Platz im All beanspruchen und die

Kunst für den Menschen, und mag jener den Strom der Zeit an den Epochen der Weltgeschichte aufzustauen, diese ihn in das unendliche Kanalsystem der Erlebnisse abzuleiten suchen — mögen sie doch! der im Himmel sitzt, spottet ihrer; er hält ihrer schon einander widerstreitenden Geschäftigkeit das stille Wirken der geschaffenen Natur entgegen, in deren Wahrheit die vergötterte Welt begrenzt und gestaltet ist zu ewigem Leben, der vergötterte Mensch gebeugt und entboten zu ewigem Weg, und also beide, Welt und Mensch, gemeinsam Gottes Herrschaft untergetan sind. Denn selbst der Kampf um die Zeit, in dem sich Staat und Kunst gegenseitig aufreiben müßten, weil der Staat ihren Fluß bannen, die Kunst in ihm treiben will, selbst dieser Kampf ist in der gottbeherrschten Natur geschlichtet; in der Ewigkeit des Lebens und der Ewigkeit des Wegs finden Welt und Mensch nebeneinander Platz; da sind sie vergöttlicht, ohne daß sie vergöttert würden.

Erst vor der Wahrheit also sinkt der Taumel allen Heidentums in sich zusammen. Seinem trunken blinden Sich- und Nursichsehenwollen, wie es im ewigen Kampf von Staat und Kunst aufgipfelt, tritt die überlegen ruhige Macht der göttlichen Wahrheit entgegen. Sie, weil sie alles als eine einzige große Natur zu ihren Füßen liegen hat, mag einem jeden seinen Anteil zuweisen und so das All ordnen. Solange Staat und Kunst sich beide, jedes sich, für allmächtig halten dürfen, solange nehmen sie auch jedes, und mit Recht, die ganze Natur für sich in Anspruch. Sie kennen beide die Natur nur als ihren »Stoff«. Erst die Wahrheit konnte, indem sie den Staat wie die Kunst, jenen am ewigen Leben, diese am ewigen Weg, begrenzte, die Natur von dieser doppelten Sklaverei befreien und sie wieder zur einen machen, in der nun Staat und Kunst sich ihren Anteil nehmen mögen, doch nicht mehr. Und die Wahrheit — von wo sonst zöge sie ihre das All der Natur tragende Pfeilerkraft als von dem Gott, der sich in ihr und nur in ihr Gestalt gibt. Es gilt letzthin vor dem Blick der Wahrheit nicht bloß kein Vielleicht — das entschwand längst —,

sondern auch kein Möglich mehr. Der Stern der Erlösung, in dem die Wahrheit Gestalt gewinnt, kreist nicht. Was oben steht, steht oben und bleibt oben stehn. Standpunkte, Welt- und Lebensanschauungen, Ismen jeglicher Art — das wagt sich alles unter diesem letzten einfachen Blick der Wahrheit nicht mehr hervor. Die Standpunkte versinken vor der einen beständigen Schau. Welt- und Lebensanschauungen vergehen in die eine Anschauung Gottes. Die Ismen verziehen sich vor dem aufgehenden Gestirn der Erlösung, die, einerlei ob man an sie glaubt oder nicht, jedenfalls als eine Tatsache gemeint ist und kein Ismus. Es gibt also ein Oben und Unten, unvertauschbar, unverdrehbar. Auch der Erkennende darf nicht Wenn sagen. Auch ihn beherrscht das So, das So=und=nicht=anders. Und eben deswegen, weil es in der Wahrheit Oben und Unten gibt, deshalb dürfen nicht bloß, sondern müssen wir sie das Antlitz Gottes heißen. Wir sprechen in Bildern. Aber die Bilder sind nicht willkürlich. Es gibt notwendige und zufällige Bilder. Die Unverkehrbarkeit der Wahrheit läßt sich nur in dem Bilde eines Lebendigen aussprechen. Denn im Lebendigen allein ist schon von Natur und vor aller Setzung und Satzung ein Oben und Unten ausgezeichnet. Und im Lebendigen wieder dort, wo ein Selbstbewußtsein dieses Auszeichnens wach ist: im Menschen. Der Mensch hat oben und unten an seiner eignen Leiblichkeit. Und wie die Wahrheit, die sich im Stern Gestalt gibt, innerhalb des Sterns als ganze Wahrheit wiederum zu Gott und nicht zur Welt oder zum Menschen zugeordnet ist, so muß sich auch der Stern noch einmal spiegeln in dem, was innerhalb der Leiblichkeit wieder das Obere ist: das Antlitz. Es ist deshalb kein Menschenwahn, wenn die Schrift von Gottes Antlitz und selbst seinen einzelnen Teilen redet. Die Wahrheit läßt sich gar nicht anders aussprechen. Erst indem wir den Stern als Antlitz schauen, sind wir ganz über alle Möglichkeit von Möglichkeiten hinweg und schauen einfach.

Gleich wie der Stern in den zwei übereinandergelegten Dreiecken seine Elemente und die Zusammenfassung der Elemente zur einen Bahn spiegelt, so verteilen sich auch die

Organe des Antlitzes in zwei Schichten. Denn die Lebenspunkte des Antlitzes sind ja die, wo es mit der Umwelt in Verbindung tritt, seis in empfangende, seis in wirkende. Nach den aufnehmenden Organen ist die Grundschicht geordnet, die Bausteine gewissermaßen, aus denen sich das Gesicht, die Maske, zusammensetzt: Stirn und Wangen. Den Wangen gehören die Ohren, der Stirn die Nase zu. Ohren und Nase sind die Organe des reinen Aufnehmens. Die Nase gehört zur Stirn, sie tritt in der heiligen Sprache gradezu für das Gesicht im ganzen ein. Der Duft der Opfer wendet sich an sie wie das Regen der Lippen an die Ohren. Über dieses erste elementare Dreieck, wie es gebildet wird von dem Mittelpunkt der Stirn als dem beherrschenden Punkt des ganzen Gesichts und den Mittelpunkten der Wangen, legt sich nun ein zweites Dreieck, das sich aus den Organen zusammenfügt, deren Spiel die starre Maske des ersten belebt: Augen und Mund. Die Augen sind unter sich nicht etwa mimisch gleichwertig, sondern während das linke mehr empfänglich und gleichmäßig schaut, blickt das rechte scharf auf einen Punkt eingestellt; nur das rechte »blitzt«, — eine Arbeitsteilung, die ihre Spuren schließlich bei Greisenköpfen häufig auch in die weiche Umgebung der Augenhöhle eingräbt, so daß dann jene ungleichmäßige Gesichtsbildung auch von vorn wahrnehmbar wird, die sonst allgemein nur an der bekannten Verschiedenheit der beiden Profile auffällt. Wie von der Stirn der Bau des Gesichts beherrscht wird, so sammelt endlich sein Leben, alles was um die Augen zieht und aus den Augen strahlt, sich im Mund. Der Mund ist der Vollender und Vollbringer allen Ausdrucks, dessen das Antlitz fähig ist, so in der Rede wie zuletzt im Schweigen, hinter dem die Rede zurücksank: im Kuß. Die Augen sinds, in denen das ewige Antlitz dem Menschen leuchtet, der Mund, von dessen Worten der Mensch lebt; aber unserm Lehrer Mose, der das Land der Sehnsucht lebend nur schauen, nicht betreten durfte, versiegelte er dies abgeschlossene Leben mit einem Kusse seines Mundes. So siegelt Gott und so siegelt der Mensch auch.

Im innersten Heiligtum der göttlichen Wahrheit, wo ihm seiner Erwartung nach alle Welt und er selber sich zum Gleichnis herabsinken müßte für das, was er dort erblicken wird, erblickt so der Mensch nichts andres als ein Antlitz gleich dem eigenen. Der Stern der Erlösung ist Antlitz worden, das auf mich blickt und aus dem ich blicke. Nicht Gott, aber Gottes Wahrheit ward mir zum Spiegel. Gott, der der Letzte ist und der Erste, er schloß mir die Pforten des Heiligtums auf, das in der innersten Mitte erbaut ist. Er ließ sich schauen. Er führte mich an jene Grenze des Lebens, wo die Schau verstattet ist. Denn kein Mensch bleibt im Leben, der ihn schaut. So mußte jenes Heiligtum, darin er mir sich zu schauen verstattete, in der Welt selber ein Stück Überwelt, ein Leben jenseits des Lebens sein. Aber was er mir in diesem Jenseits des Lebens zu schauen gab, das ist -- nichts andres als was ich schon in der Mitte des Lebens vernehmen durfte; nur daß ich es schaue, nicht mehr bloß höre, ist der Unterschied. Denn die Schau auf der Höhe der erlösten Überwelt zeigt mir nichts andres, als was mich schon das Wort der Offenbarung mitten im Leben hieß; und im Lichte des göttlichen Antlitzes zu wandeln, wird nur dem, der den Worten des göttlichen Mundes folgt. Denn — »er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist, und was verlangt der Ewige dein Gott von dir als Recht tun und von Herzen gut sein und einfältig wandeln mit deinem Gott«.

Und dies Letzte ist nichts Letztes, sondern ein allzeit Nahes, das Nächste; nicht das Letzte also, sondern das Erste. Wie schwer ist solch Erstes! Wie schwer ist aller Anfang! Recht tun und von Herzen gut sein — das sieht noch aus wie Ziel. Vor jedem Ziel kann der Wille noch erst ein wenig verschnaufen zu müssen behaupten. Aber einfältig wandeln mit deinem Gott — das ist kein Ziel mehr, das ist so unbedingt, so frei von jeder Bedingung, von jedem Erstnoch und Übermorgen, so ganz Heute und also ganz ewig wie Leben und Weg, und darum so unmittelbar der ewigen Wahrheit teilhaft wie Leben und Weg. Einfältig wandeln mit deinem Gott — nichts weiter wird da gefordert als ein ganz

gegenwärtiges Vertrauen. Aber Vertrauen ist ein großes Wort. Es ist der Same, daraus Glaube, Hoffnung und Liebe wachsen, und die Frucht, die aus ihnen reift. Es ist das Allereinfachste und grade darum das Schwerste. Es wagt jeden Augenblick zur Wahrheit Wahrlich zu sagen. Einfältig wandeln mit deinem Gott — die Worte stehen über dem Tor,
dem Tor, das aus dem geheimnisvoll-wunderbaren
Leuchten des göttlichen Heiligtums, darin
kein Mensch leben bleiben kann, herausführt. Wohinaus aber öffnen
sich die Flügel des Tors?
Du weißt es nicht?
INS LEBEN.

Bildung und kein Ende

von

FRANZ ROSENZWEIG

Wünsche zum jüdischen Bildungsproblem
des Augenblicks,
insbesondere zur Volkshochschulfrage

Preis M. 2.50

Aus einer Besprechung:

Schon einmal hat Franz Rosenzweig einen Weckruf an die deutschen Juden gerichtet mit seiner Schrift „Zeit ist's". Die neue Schrift ist wiederum der Ausdruck eines reinen lauteren Menschentums, das sich Gehör erzwingt, auch wo man ihm nicht zustimmt. *M. Calvary, „Der Jude", Mai 1920*

Judentum und Zionismus

von

EDUARD STRAUSS

Preis M. 2.70

„. . . . . auf den 40 Seiten dieses Heftchens steht Wesentlicheres als das Meiste dessen ist, was in nunmehr jahrelangen Diskussionen zwischen Zionisten und Antizionisten zutage gefördert worden ist. Eine Auseinandersetzung mit Strauss wird daher zur unabweislichen Pflicht der jüdischen Presse und und vor allem für den deutschen Zionismus.

Klötzel, „Neue Jüdische Monatshefte", August 1919

J. KAUFFMANN, VERLAG,
FRANKFURT A. M., SCHILLERSTRASSE 19.

Judentum und Christentum

von

Rabbiner Dr. MAX DIENEMANN

Zweite Auflage Preis M. 3.75.

Mit großer Freude begrüßen wir die zweite Auflage des Dienemann'schen Buches, das der Verlag in würdiger Ausstattung herausgebracht hat. Es kommt einem unleugbaren Bedürfnis entgegen, das in den Zeitereignissen und in der Zeitstimmung begründet ist. Überaus wohltuend berührt es, daß jede Angriffstendenz sorgfältig vermieden und das umfangreiche Material mit weiser Bedachtsamkeit ausgewählt wird. So gelingt es, in einem vergleichsweise schmalen Bändchen den weitschichtigen Stoff zusammenzudrängen und in ausgezeichneter, übersichtlicher Ordnung die Gedankenkreise und Richtlinien zu führen, die für die Kenntnis beider Religionen und ihrer Unterschiedslehren maßgebend sind. Die Diktion ist von diesem Streben nach anregender Belehrung getragen, die Darstellung gräbt in die Tiefe und weiß gerade durch den Vergleich mit den Lehren des Christentums den Reichtum und die Fülle der jüdischen Religion aufs glücklichste herauszuarbeiten. Das Buch sei darum allen Kreisen angelegentlichst zu eingehendem Studium empfohlen, besonders aber unseren jüdischen Studierenden, die daraus reichen Gewinn für die Würdigung des Judentums schöpfen werden. Möge das Büchlein in seinem schmucken Gewande sich zu den alten neue Freunde werben und **zeugen für Wahrheit, Ehre und Ruhm des Judentums.** *Allgemeine Zeitung des Judentums, Nr. 41, Oktober 1919*

J. KAUFFMANN, VERLAG,
FRANKFURT A. M, SCHILLERSTRASSE 19.

EUGEN FUCHS

Um Deutschtum und Judentum

Gesammelte Reden und Aufsätze

(1894—1919)

Herausgegeben im Auftrage des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens

von

Dr. LEO HIRSCHFELD

Preis M. 7.20

„ . . . . . und wenn er sich in den jüngsten Tagen mit den Neubildungen, wie sie die Revolution hervorruft, auseinandersetzt, wenn er die Verständigung sucht, oder wenn er sich mit den Vertretern anderer Meinung scharf auseinandersetzt, immer und immer ist es wieder der gleiche Ausgangspunkt, den wir erblicken: **das Rechtsempfinden und sein Kampf für das Recht. So werden seine Arbeiten für das Judentum zu einem Streit für das unzerstörbare, im Menschen lebende Gefühl für Recht und Gerechtigkeit.**“

Nord und Süd, November 1919

PHILO-VERLAG UND BUCHHANDLUNG, G. M. B. H.
BERLIN S. W. 68, LINDENSTRASSE 13.